STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

IX

R. BLACHÈRE. — *Un Jardin secret : La Poésie arabe* 5

H. BIRKELAND. — *The Interpretation of Surah 107* 13

G. H. BOUSQUET. — *Des Animaux et de leur traitement selon le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam* 31

R. BRUNSCHVIG. — *De la Filiation maternelle en Droit musulman.* 49

A. A. A. FYZEE. — *The Fatimid Law of Inheritance* 61

T. LEWICKI. — *Les subdivisions de l'Ibāḍiyya* 71

F. GABRIELI. — *La politique arabe des Normands de Sicile* .. 83

K. S. SALIBI. — *The Banū Jamā'a : a Dynasty of Shāfi'ite Jurists.* 97

B. LEWIS. — *Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire* 111

Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Lugduno-Batana, Facultate Litterarum Burdigalensi, Concilio quod C.N.R.S. dicitur in lucem prodiit.

LAROSE — PARIS

MCMLVIII

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent sera mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière sera accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraîtront, sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. Brunschvig, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. Schacht, Cronesteinkade 8 A, Leiden, Pays-Bas.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur Larose, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^). Correspondant pour les Pays-Bas : Universitaire Pers, Nieuwsteeg 1, Leiden.

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis will be laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention will be paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica will appear, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. Brunschvig, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. Schacht, Cronesteinkade 8 A, Leiden, Netherlands.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. Larose, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^). Agent for the Netherlands : Universitaire Pers, Nieuwsteeg 1, Leiden.

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

IX

R. BLACHÈRE. — *Un Jardin secret : La Poésie arabe* 5

H. BIRKELAND. — *The Interpretation of Surah 107* 13

G. H. BOUSQUET. — *Des Animaux et de leur traitement selon le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam* 31

R. BRUNSCHVIG. — *De la Filiation maternelle en Droit musulman.* 49

A. A. A. FYZEE. — *The Fatimid Law of Inheritance* 61

T. LEWICKI. — *Les subdivisions de l'Ibāḍiyya* 71

F. GABRIELI. — *La politique arabe des Normands de Sicile* .. 83

K. S. SALIBI. — *The Banū Jamā'a : a Dynasty of Shāfi'ite Jurists.* 97

B. LEWIS. — *Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire* 111

Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Lugduno-Bataua, Facultate Litterarum Burdigalensi, Concilio quod C.N.R.S. dicitur in lucem prodiit.

LAROSE — PARIS

MCMLVIII

UN JARDIN SECRET : LA POÉSIE ARABE

Aimer ou simplement goûter une poésie étrangère exige bien plus qu'une connaissance approfondie de la langue et de la prosodie servant de moyen d'expression et de norme à cette poésie. Cela nécessite également, et même avant tout, une réceptivité esthétique qui peut faire défaut à l'esprit le plus ouvert et le plus lucide. Est-il besoin d'ajouter que ce « préalable », évident pour la compréhension des poésies en langues européennes, l'est plus encore quand il s'agit de poésies arabes, les seules dont on s'occupera ici. Une fois constatée l'existence de ce don inné qui, d'emblée, devrait nous ouvrir ce jardin secret, nous observons cependant que celui-ci risque de nous demeurer fermé, hostile même par son mystère. Quels sont donc les obstacles qui, sur le seuil, nous en barrent l'entrée ? C'est cela qu'on voudrait tenter d'éclaircir.

Dans l'ensemble ces obstacles sont de deux sortes : les uns relèvent de la langue et de la structure prosodique. Les autres, plus difficiles à définir, concernent la poétique arabe et son esthétique. Point n'est besoin d'insister sur les obstacles nés des divergences du français et de l'arabe. Tout ici, en effet, est source d'inadéquation. La syntaxe du français est analytique ; celle de l'arabe est synthétique. Notre vocabulaire poétique, en dépit des efforts de l'hermétisme moderne, demeure lié à un besoin de signification et de clarté ; celui de l'arabe est essentiellement conceptuel et destiné plutôt à évoquer une notion complexe qu'à exprimer une idée limitée. Les deux prosodies sont séparées par un abîme ; à notre vers essentiellement — mais non uniquement — fondé sur le nombre de syllabes, l'arabe oppose deux systèmes : le premier et le plus ancien est celui de la poésie classique où le rythme repose à la fois sur l'alternance

de « longues » et de « brèves » et l'apparition, à espaces réguliers, de « temps forts » et de « temps faibles » ; le second, né en Espagne musulmane au début du IVe/Xe siècle et passé de là en Orient, est fondé sur le nombre des syllabes assorti de « temps forts », à ce qu'il semble. Enfin, comme pour marquer d'un trait définitif les divergences entre les deux poétiques, au vers français toujours prêt à cesser d'être une unité rythmique pour s'intégrer, par l'enjambement, dans un ensemble plus large et plus souple, le poète arabe oppose l'emploi d'un vers généralement à deux hémistiches autonomes, offrant un sens complet, forme idéale dont il ne s'écarte que contraint et forcé (1). Ce faisceau de divergences et d'irréductibles oppositions conduisent à une conclusion aussi attendue que banale. Dans le cas considéré plus que partout ailleurs, l'adage italien est vérité d'évidence. Translater en notre langue un poème arabe est toujours trahir l'original sans fournir au lecteur non-arabisant le moyen d'apprécier la nature et l'ampleur des altérations. Par leur talent, leur sens littéraire, leur connaissance des deux idiomes, certains traducteurs ont certes pu réussir à faire apprécier des œuvres proches de nos goûts et de nos conceptions. Nul ne saurait pourtant se flatter de rendre sensibles par translation en notre langue certaines créations typiquement marquées du génie arabe et par ce fait incommunicables à notre univers mental. Doit-on en bonne logique conclure que la poésie arabe est un jardin fermé qui s'ouvre seulement à quiconque est parvenu à maîtriser la langue arabe ? C'est ce dont il reste à s'expliquer.

Dans la littérature arabe, les compositions en vers et les œuvre en prose (2) sont la double expression d'une mentalité collective. Durant tout le moyen âge, et partiellement encore, à l'époque contemporaine, l'artiste, l'écrivain, le poète participent d'une groupe social ou ethnique plus ou moins large qui

(1) Cette définition est posée comme norme par les théoriciens arabo-musulmans, à partir de la fin du IIIe/IXe siècle. Elle est loin d'avoir été toujours observée au moyen âge par les poètes archaïques. Elle reste dominante même dans le *zaǧal* populaire. A l'époque moderne, elle n'est pas sérieusement délaissée sauf quand il s'agit de tentatives inspirées par des métriques non-arabes.

(2) On ne songe naturellement ici qu'aux œuvres en prose offrant une valeur littéraire, à l'exclusion des écrits purement juridiques ou scientifiques.

l'inspire et dont il est le porte-parole. Les tentatives enregistrées à l'époque médiévale pour échapper à cette loi d'airain n'en sont qu'une confirmation (1). Tout a été dit sur l'état de sujétion du poète, sur sa dépendance acceptée d'un cœur léger à l'égard du mécène qu'il chante, des intérêts qu'il défend ou attaque, du public dont il brigue les suffrages. Comme le poète arabe est avant tout un lyrique, son « moi » est inséparable de son œuvre et ce « moi » par ses comportements, ses affirmations, sa versatilité nuit souvent à une étude objective de cette œuvre. Un exemple typique nous en est fourni par al-Mutanabbî : par sa morgue, son orgueil, sa cupidité, sa docilité devant les grands, l'homme indispose et porte tort à l'inimitable artiste qui est en lui. Une première démarche est donc indispensable quand, nous, arabisants, abordons l'œuvre d'un poète arabe. Nous devons nous défendre de certains préjugés hérités du Romantisme et si souvent d'ailleurs mal justifiés par les Romantiques eux-mêmes. Le Poète arabe ne s'est jamais posé au centre du monde comme un porteur de lumière ou un prophète impeccable. Il s'offre à nous dans son humanité, avec ses défaillances, soucieux seulement de n'être point écrasé par la société où il se débat. Nous ne tenons nulle rigueur à Villon d'avoir aimé la truanderie, ni à l'Arétin d'avoir si bien su jouer des rivalités des grands, ni à Vigny d'avoir brigué l'Académie Française. Pareille attitude est un « préalable » qui s'impose avec la rigueur d'un postulat quand nous évoquons un Abû Nuwâs, un Ibn Guzmân ou un Aḥmad Šawqî.

Ce premier seuil franchi, bien d'autres subsistent devant le jardin qui nous attire. Pour l'arabisant ouvert à d'éventuels « états poétiques », un poème arabe est toujours plus ou moins une énigme. Égnime d'abord par la langue, bien souvent. La poésie archaïque, celle-là même qui constitue le fonds classique, est avant tout une somme lexicographique. Formée des *membra disjecta* attribués souvent imprudemment à des poètes auréolés de légendes, elle a été surtout recueillie en Iraq, durant le

(1) On pense ici à des poètes comme al-Mutanabbî, al-Ma'arrî ou, tout près de nous, à Ḫalîl Ǧabrân ou à des écrivains comme l'andalou Ibn Ḥazm, at-Tawḥîdî, Tawfîq al-Ḥakîm et Ṭaha Ḥusayn.

IIIe/IXe siècle, eu égard à l'étrangeté et à la richesse du vocabulaire. Dès ce moment, et à plus forte raison à l'époque postérieure, ces poèmes groupés en *dîwân* ont été commentés, souvent d'ailleurs de façon très propre à dérouter notre entendement (1). Des érudits de langue arabe eux-mêmes, tel le Dr Ṭaha Ḥusayn, se sont plu à souligner leur difficulté à pénétrer directement ces poèmes archaïques sans l'aide de gloses ou de dictionnaires (2). Quel arabisant oserait prétendre être mieux armé qu'eux pour réussir là où ils renoncent ? Et que l'on n'aille point croire que cet hermétisme d'un genre particulier, dû à l'emploi d'un lexique tombé en désuétude, soit l'apanage des seuls poètes arabes d'époque archaique. D'autres artistes d'un incontestable talent se refusent eux aussi à se livrer à l'arabisant — comme au public arabophone — par un contact immédiat, le seul qui soit susceptible de dispenser d'un truchement. Irritants et partout disséminés, les pièges de la langue, du style, de la rhétorique sont tendus comme pour décourager l'effort (3). Sans doute, un à un, ces obstacles seront-ils franchis par les initiés. Le succès sera payé toutefois d'un lourd tribut : l'« état poétique » créé par ces artistes se vide de toute spontanéité ; il procède d'analyses, de démarches intellectuelles dans le genre de celles que provoque un Valéry. Beaucoup d'arabisants renoncent, et cet abandon est grave pour notre connaissance de la poésie arabe, car il conduit tout droit à ignorer l'œuvre d'artistes prestigieux comme al-Mutanabbî ou al-Ma'arrî.

(1) Ce trait apparaît d'une façon concrète dans les éditions données de ces commentaires. Souvent ceux-ci sont si peu adaptés à notre conception moderne que les éditeurs contemporains de langue arabe se voient dans l'obligation de gloser le texte médiéval.

(2) Cette difficulté de comprendre ces vieux poètes éclate dès le IIIe/IXe siècle, dans les milieux iraqiens. Ainsi, pour ne prendee qu'un exemple entre mille, un poème d'an-Nâbiġa aḏ-Ḏubyânî (fin du VIe s. J.-C.) était si totalement fermé à des musiciens qui le chantaient à Bassora ou à Bagdad, au début du IIIe/IXe siècle, que, vers par vers, il avait fallu le gloser à leur usage ; v. ces gloses, en fait simples paraphrases, chez Isfahâni, *Aġânî*, 3e éd., XI, 31 suiv.

(3) On sait le nombre de commentaires provoqués par l'œuvre d'al-Mutanabbî (fin du IVe/Xe siècle). Parfois, comme al-Ma'arrî (milieu du Ve/XIe siècle), c'est le poète lui-même qui se fait son propre commentateur ; autre exemple, pris au hasard, offert par un poète pourtant proche de l'inspiration populaire, l'iraqien al-Ḥillî (mort en 750/1349), qui commente en personne une ode à la louange du Prophète de l'Islam.

Il est vrai qu'à côté de cette poésie où l'excès d'art, refoulant la pulsation de la vie, conduit à une sorte d'hermétisme, l'arabisant découvre d'autres œuvres d'une allure moins tendue, moins recherchée, par suite plus accessible à une mentalité non-arabe. Dès la fin du IIe/VIIIe siècle, les centres urbains d'Iraq ont vu naître des œuvres en vers dont les thèmes et surtout le style consacrent une rupture avec la poésie traditionnelle du Désert. Des genres nouveaux et des cadres détachés des formes archaïques se développent ; un lyrisme en harmonie avec la mentalité nouvelle éclate et finit par triompher. Une école « moderne » est née qui bat en brèche le « classicisme » à base de cet hermétisme lexicographique dont on a parlé. En fait d'ailleurs celui-ci finira par reprendre une partie de ses positions avec l'école néo-classique d'Abû Tammâm et d'Ibn ar-Rûmî (milieu du IIIe/IXe siècle). Le travail de régénération accompli par les « modernes » ne sera cependant pas sans conséquences profondes. L'emploi par ces « modernes » d'une langue dépouillée de tout vocabulaire bédouin, l'abandon où tombent des thèmes et des clichés d'un autre âge et d'une autre civilisation sont le témoignage que la poésie arabe, à ce moment, se dégage d'ancestrales influences pour s'ouvrir à d'autres. Dans les élégies amoureuses d'al-'Abbâs ibn al-Aḥnaf, dans les odes désespérées d'Abû l-'Atâhiya, dans les chansons bachiques d'Abû Nuwâs il est permis de découvrir, dès le IIIe/IXe siècle, les débuts d'une poésie non-savante, toute proche de l'inspiration que, faute de mieux, on pourra nommer « courtoise », « mystique » ou « populaire ». Un dernier stade sera franchi quand, à partir de la fin du IVe/Xe siècle, les poètes arabo-musulmans d'Espagne délaisseront le cadre de la *qaṣîda* arabe monorime, inventeront sur des modèles romans des ensembles strophiques et utiliseront non plus la langue savante, mais une koïnè d'origine dialectale. Disons-le : devant ces œuvres en vers, qu'elles soient « modernes » (dans le sens où l'on a entendu ce terme plus haut) ou qu'elles soient nettement d'origine semi-populaire, les arabisants se sentent plus à l'aise parce que devant un monde plus proche d'eux, plus voisin de leur sensibilité et de leurs conceptions. Que certains d'entre eux — et des plus éminents — aient surtout vu dans ces poèmes des « témoins » d'un passé lointain plein

d'intérêt pour l'histoire de certains dialectes modernes, cela se conçoit. Il est toutefois permis d'aller au-delà de cette curiosité purement linguistique. Dans ces œuvres strophiques — soit *muwaššaḥ* soit *zaǧal* — l'arabisant est à même de percevoir, sans le besoin d'un indiscret commentaire, un lyrisme qui fuse, sans entraves, sans recherche et sans maniérisme, d'une sensibilité commune et éternelle. Avec cette poésie, l'arabisant a franchi le dernier seuil qui le séparait des profondeurs du jardin secret. Il s'y enfonce. Il s'y promène. Il s'y attarde et, bientôt, il se sent envahi par un sentiment que nul ne saurait lui reprocher : il guette, il souhaite un renouvellement à sa sensation, à son émoi esthétique. Il n'en découvre pas. Cette poésie est monocorde. Avec Abû l-'Atâhiya tout semble avoir été dit sur la vanité des choses de ce monde et sur l'abîme de la mort. Avec al-'Abbâs ibn al-Aḥnaf sont épuisées les plaintes de l'amant convoitant l'impossible union des âmes qui se cherchent de toute éternité. Avec Abû Nuwâs les joies faciles de la chair insatiable et jamais assouvie ont été décrites avec désenchantement. « Tout a été dit depuis qu'il y a des hommes et qui pensent ».

1 Nous avons vu Zalûm et n'avons vu
pareille à elle nulle créature,
2 ses voiles, a-t-il semblé, ont fait monter
de leurs pans une lune,

avait dit al-'Abbâs au temps du Calife Hârûn (1).

1 J'aime une lune qui s'est levée en sa plénitude,
2 ma raison se perd quand elle arrache le nuage de son voile,

dira cinq siècles plus tard un poète dans un *zaǧal* en langue dialectale (2). Ainsi donc, cette poésie, tout d'abord si proche de nous en sa fraîcheur et sa spontanéité, elle aussi s'éloignerait-elle de l'arabisant ? Celui-ci, à son tour, devra-t-il croire que la poésie arabe, jardin fermé ou secret, est en fait une sorte de mirage comme il s'en trouve dans les contes orientaux ? Une réponse et une seule semble devoir être faite à cette angoissante question.

(1) Al-'Abbâs ibn al-Aḥnaf, *Diwân*, éd. Ḥazraǧi, 128, n° 240. A noter qu'un de ces vers est attribué au calife en perosnne.

(2) Cité par al-Ḥillî, *al-'Aṭil*, éd. Hoenerbach, 100 et *Introduction*, 21, qui signale la banalité du thème devenu commun chez les poètes du *zaǧal*.

La poésie arabe, on ne le répètera jamais assez, est l'expression d'un «moi» qui trouve son écho dans un milieu qui le provoque et se trouve en même temps prêt à le percevoir. Entre le poète et son public, quelles qu'en soient l'importance et la qualité, le rapport demeure toujours étroit et senti. L'artiste, d'un coup d'archet initial, déclenche une série d'harmoniques auxquelles souvent il demeure étranger ou qu'il n'a point conçues. Une des manifestations du sentimentalisme arabo-musulman se découvre dans l'étonnante faculté d'un chacun à créer en soi un « état poétique ». Innombrables sont les traits de la « petite histoire » montrant des souverains ou de hauts dignitaires versant des larmes en entendant des vers élégiaques ou s'exaltant jusqu'à perdre leur dignité en écoutant quelque épigramme. Retrouver les mobiles qui provoquent de telles tensions psychologiques est essentiel à qui veut pénétrer la puissance quasi-incantatoire de la poésie arabe. Dans une faible mesure, les « jugements de valeur » sur lesquels les anthologues ou les critiques fondent leurs admirations constituent de précieuses indications. De ces analyses découle pour nous la certitude que l'« état poétique » créé par l'audition d'un beau vers est le résultat d'une multiplicité de causes. A l'inverse de nos poésies occidentales qui, dans leur ligne générale, sont avant tout « intellectualistes », la poésie arabe est primordialement musique et résonance. L'originalité de l'idée est secondaire (1). Seul importe le thème général, création anonyme consacrée par la mode, le succès et la tradition. Sur ce canevas, les poètes brodent. Variations inlassables, leurs vers sont le jeu d'artistes maîtres de leur métier, tout entiers à l'ivresse de constructions verbales. Les mécènes, le public se plaisent à ces développements, à ces variations ou à ces ingénieuses combinaisons de détail (2). Grâce à une ouverture plus

(1) Ce principe est posé comme essentiel par Qudâma ibn Ğa'far, dans le premier quart du IVe/Xe siècle. En fait, il a joué bien avant et sans doute avec le maximum d'intensité durant les précédentes périodes.

(2) On touche ici un problème qui n'a cessé de tourmenter les critiques arabo-musulmans, depuis la seconde moitié du IIIe/IXe siècle : le plagiat et ce qui le distingue des variations thématiques. V. Von Grunebaum, *Der Begriff des Plagiats in der arab. Kritik*, dans *Kritik und Dichtkunst* (Wiesbaden, 1955), 101 sqq. D'une façon générale, on peut dire que cette distinction, souvent impossible à établir, n'a intéressé que les cercles de lettrés.

grande du sentiment ou, si l'on préfère, par une perpétuelle « disponibilité » à connaître l'émotion verbale, l'auditoire du poète arabe ne réclame point de celui-ci des pensers nouveaux, mais seulement un renouvellement de ses élans et de ses ravissements. Rien de plus instructif à cet égard, pour un arabisant, que d'assister à l'explication d'un texte en vers, par un lettré doué de sens poétique. A ce moment, tout devient source d'émotion esthétique : le rythme, le « condensé » de l'expression, le choix des mots, la répétition de certaines consonnes ou de certaines syllabes, l'emploi d'une rhétorique spontanée, les évocations secondaires provoquées par des termes notionnels et non point définis en leur acception. Sans doute sommes-nous alors très près de la « poésie pure ». Mais il y a plus. Dans ce vaste ensemble que constitue la culture littéraire en arabe, la poésie est un domaine essentiel. L'arabisant qui considérerait les œuvres en vers comme des efflorescences secondaires dans la civilisation arabo-islamique commettrait, croyons-nous, une grave erreur d'appréciation. En fait, durant plus d'un millénaire, le poète n'a cessé d'être l'authentique représentant de l'art (1) verbal. Le prosateur sera-t-il en mesure de lui disputer sa place ? Des faits semblent le donner à comprendre, à l'époque contemporaine, par suite de la vogue dont jouissent des genres antérieurement mal représentés comme la nouvelle et le roman. Mais on sent bien qu'ici les problèmes sont d'une tout autre nature et que le verbe, dans ces genres en prose, dépouillé de sa vertu essentielle, cesse de dominer l'idée mais est devenu un instrument d'expression.

Régis BLACHÈRE
(Paris).

(1) On peut se demander si l'extraordinaire vogue dont a joui le genre *Maqâmât* ou « Séances », durant huit siècles, ne tient pas au fait que ces « Séances » sont en prose rimée, donc en une forme très voisine de la poésie.

THE INTERPRETATION OF SURAH 107 [1]

Al-Mā'ūn or : *Hast thou observed?*

1. Hast thou observed? He who denieth the religion,
2. that is he who repelleth the orphan,
3. and urgeth not the feeding of the needy.
4. So, woe unto those who are praying,
5. who are heedless of their prayer,
6. those who would be seen,
7. but withhold the goods.

Introduction

Several difficult problems of interpretation are posed by this Surah. All of them are more or less dependent on or, at least, interwoven with, the question of the *dating* of the Surah. As to the latter, Muslim tradition as well as modern Western interpretation shows a confusing picture.

Nöldeke, *Geschichte des Qorāns* I, p. 93, characterizes the Surah with the following words: « Sūra 107 spricht ebenfalls (V. 4, vgl. Sura 104, v. 1) ein Wehe! aus, und zwar über Leute, welche die religiösen Gebräuche erfüllen, aber dabei hart gegen die

(1) The present paper is based on principles developed by me in two recent publications:

1. *OLd Muslim opposition against interpretation of the Koran.* (= Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse 1955. N° 1), Oslo 1955 (43 pp.).

2. *The Lord guideth. Studies on primitive Islam.* (= Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse 1956. N° 2), Oslo 1956 (140 pp.).

Armen sind. Da diese Worte einigermassen auf die Zweifler in Medina zu passen scheinen, so wird von einigen Erklärern die ganze Sūra oder doch V. 4-7 zu den medinischen Teilen gezählt ». In two footnotes Nöldeke refers to several Muslim sources which do so, whereas he himself holds the Surah in its totality to be one of the oldest pieces of the Koran.

This opinion, which is shared by Grimme, *Muhammed* I, p. 19 and II, p. 25, has obtained the following comment by R. Blachère, *Le Coran* I, p. 19: « La Tradition considère cette sourate comme formée de deux textes, l'un (vt. 1-3), datant de la Mekke, l'autre, de Médine ; elle découvre, en effet, dans les vt. 4 suiv., des allusions à l'adresse de certains convertis médinois, fort peu zélés dans leur foi. Ne tenant pas compte de cette donnée, Nöldeke et Grimme rangent ce morceau parmi les plus anciens de la Mekke ; Bell, au contraire [*The Qur'ān* II, p. 680] voit ici un tout possible, mais plus récent, bien que probablement non médinois. Il semble que l'hypothèse de deux textes juxtaposés soit à conserver. Les vt. 1-3, de date ancienne, renferment un appel à la charité,.... Le second fragment, au contraire, semble un peu postérieur, car il permet de supposer un rite de la Prière, si vague soit-il, déjà organisé, car l'emploi de *ṣalāt(un)* « prière » apparaît seulement plus tard. »

These two quotations ought to give a sufficient idea of the opinions held by modern Western scholars. Common to all of them is, however, that they have neglected the analysis of Muslim tradition and exegesis.

The statement of Blachère that Muslim tradition interprets the Surah as consisting of two different parts, is not quite exhaustive. In al-Ālūsī, *Rūḥ al-ma'ānī* XXX, p. 241, this interpretation only appears in the third and last place. According to *al-ǧumhūr*, which means the *'iǧmā'* of most authorities, the Surah is Meccan, an interpretation attributed to Ibn 'Abbās and Ibn az-Zubair. By others the Surah is held to be Medinan. This dating, too, is attributed to Ibn 'Abbās, but also to Qatāda b. Di'āma (d. 112-18) and aḍ-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim (d. 105). (1) The Reader 'Umar b. Muḥammad b. 'Abdalkāfī

(1) See *Old Muslim opposition*, p. 22.

(d. about 400/1009), (1) according to the information given by Nöldeke, *Geschichte* I, p. 93, n. 2, ascribed the Medinan dating to Ibn 'Abbās, al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110), (2) and Qatāda, but aḍ-Ḍaḥḥāk is not mentioned. As the third interpretation al-Ālūsī cites that of Hibatallāh (d. 410/1019), (3) viz. that the first half of the Surah was revealed in Mecca concerning al-'Āṣ b. Wā'il and the second half in Medina concerning 'Abdallāh b. a. 'l-Munāfiq. According to Nöldeke, *op. cit.*, I, p. 93, n. 3, even 'Umar b. Muḥammad b. 'Abdalkāfī divides the Surah in a Meccan and a Medinan part. The heading of the Surah in the standard Egyptian edition of the Koran, in which the text is based on the tradition from Ḥafṣ *'an* 'Āṣim, reproduces the same dating. For one of the sources of the datings in the headings of this edition is exactly 'Umar b. Muḥammad b. 'Abdalkāfī. It must be kept in mind that the division of the Surah into two parts is not found before about 1000 A.D., and neither by Hibatallāh nor by 'Umar b. Muḥammed is it supported by references to old authorities.

Interpretation

An analysis which I have made of the numerous Muslim *traditions* concerning the interpretation of Surah 107, especially those found in the *Tafsīr* of aṭ-Ṭabari XXX, pp. 173-179, (4) together with a survey of the contribution made by dogmatic *tafsīr*, as represented by the commentaries of az-Zamaḫšarī, ar-Rāzī, al-Baiḍāwī, and al-Ālūsī, is to appear in the *Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo*, with the title *Muslim interpretation of Surah* 107. This investigation has led me to the conclusion that Muslim interpretation has failed in its attempt at understanding the Surah as a totality. Unfor-

(1) See *GAL*, *Suppl.* I, p. 330.

(2) See *GAL* I, p. 66; *Suppl.* I, p. 102; EI II, pp. 289 f.; *Gesch. d. Qorāns* III, p. 165.

(3) See *GAL* I, p. 192; he wrote a *k. an-Nāsiḫ wa-l-mansūḫ fi l-Qur'ān*, printed on the margin of al-Wāḥidī, *Asbāb an-nuzūl;* on Surah 107, see p. 334.

(4) Ed. Cairo 1321.

tunately the traditions do not touch the problem of the connexion between the units forming this totality. They are only seen in isolation. Later *tafsīr* has attacked the problem. But its scholastic subtleties have not been able to conceal the overwhelming difficulties, nor have they led to any satisfying solution. Consequently no *'iǧmā'* has developed concerning the chief problems of the mutual relation between the units.

The fact which makes a plausible understanding of the context of the Surah inaccessible to every Muslim scholar is that the man denying *dīn* belongs to a group of men who are *praying*. The coexistence of a denial of *dīn* and of the performance of prayer in one and the same person presupposes one of two alternatives:

1) The man who denies the *dīn* belongs to the Muslim community, at least externally. This is the solution chosen by every interpreter who regards the Surah as a unity, thus by aṭ-Ṭabarī, az-Zamaḫšarī, ar-Rāzī, al-Baiḍāwī. The man who denies *dīn* cannot be a true believing Muslim. He must really be a *kāfir*, but he cannot be a pagan since he prays. His *kufr* must be *kufr an-nifāq*, which means that he is a Muslim who only pretends to be a Muslim, or in his visible behaviour gives the impression of being a Muslim. The difficulties deriving from this solution were, however, invincible despite endless and fine-spun discussions. The expression *yukaḏḏibu bi-d-dīn* could not be applied to a member of the Muslim community when the linguistic usage of the Koran was considered. The expression itself, it is true, occurs in only one other passage, viz. 82, 9. In Surah 82 the judgement is announced in vv. 1-5 and vv. 13-19, and in these last verses the expression *yaum ad-dīn* is used no less than three times. So it seems evident that the meaning of v. 9 is: "Nay, but they deny the judgement". The interpretation is, however, not at all clear. Firstly, in v. 9 the expression *yaum ad-dīn* is *not* used, only *dīn*, which indicates another meaning than that of the verses in which *yaum ad-dīn* occurs. Secondly the place of v. 9 between vv. 6-8 and vv. 10-12 seems to imply that the object of the denial is some *knowledge:* "You deny the wise creative activity of your Lord and the fact that there are recording angels who know what you do, in short: you deny the

content of the *dīn* preached to you by Muhammed". In fact, Islamic *tafsīr* from az-Zamaḫšarī on mentions the possibility that *dīn* may mean *al-'islām*. However this may be, that those who deny the *dīn* are the unbelievers of Mecca is not doubted by anybody. Nor is it doubted that those who deny *yaum ad-dīn* in 74, 46; 83, 4 f. are pagan Meccans.

On the whole, the verb *kaḏḏaba bi*, "to deny", refers to unbelievers, although *dīn* or *yaum ad-dīn* are rare as complements. Frequent complements are *'āyāt* "signs" or "revelations", for instance in 2, 39; 3, 11; 5, 10, 86; 6, 39, 49, 150; 7, 36, 64, 72; 10, 73; 30, 10; 54, 42; 57, 19; 62, 5; 64, 10; 78, 28 etc. Cf. also the denial *(tukaḏḏibāni)* of "benefits" *('ālā')* no less than 31 times in Surah 55. Significant is further *kaḏḏaba wa-tawallā*, "to deny and turn away" 20, 48; 75, 32; 92, 16; 96, 13.

Thus, there cannot be the slightest doubt that the man who *yukaḏḏibu bi-d-dīn* in Surah 107, 1 is a real unbeliever, which in this Surah means a pagan Meccan. No interpretation can make this man a Muslim, even if he be held to be guilty of *kufr an-nifāq*. This interpretation proved even more impossible if the old traditions on pagan Meccan enemies of Muhammed and his religion were to be taken into account. By aṭ-Ṭabarī and az-Zamaḫšarī these traditions were actually suppressed, but this was not possible in the long run. Later interpreters had to quote them, but they could not adapt their interpretation to them. In fact, they practically neglected them. Tradition and interpretation could not possibly be harmonized.

2) The second alternative is the assumption that the man who "denies", does not belong to the Muslim community, but to that kind of people which is suggested by tradition, that means, the pagans. In this case, it follows that pagans are people who perform prayers. This solution was however unacceptable to Muslim thought, for a pagan did not perform prayers. The *ṣalāt* was a specific Muslim phenomenon. There was, consequently, no Muslim scholar who chose this second alternative.

A third way out of the difficulties, which could not be overcome by either alternative, was to accept this fact and to abandon every attempt at interpreting the Surah as a unity. The Surah was, consequently, divided into two parts; so the

person who "denied" could remain a pagan, and "those who are praying" could be interpreted as hypocrites among the Muslims.

The division of the Surah into two parts was the only way open to Muslim interpretation when it had been recognized that the first (and only admissible) alternative of interpreting of vv. 1-3 in connexion with 4-7 led only to an apparent, not to a real understanding. Nevertheless this solution, as I mentioned, did not appear earlier than about 1000 A. D. The reason for this late appearance was nothing else but tradition, because tradition demanded that the Surah be interpreted as a unity. The attribution of the Surah to two different occasions of revelation had no support in tradition, and Hibatallāh does not mention a single authority. Nevertheless, this interpretation found numerous adherents. It is, as stated above, taken for granted in the heading of the Surah in the standard Egyptian edition of the Koran, and some modern scholars are inclined to adopt it.

Now there is no reason to oppose tradition on the questions of the unity and the dating of the Surah until the second of the two alternatives of interpreting the Surah as a unity has been investigated more fully, that is to say, before the Muslim objection to it has been scrutinized. For tradition on these questions has caused Muslim interpreters so much trouble that it cannot have been invented. The objection to the second alternative is that Muhammed cannot have presented pagan Meccans as performing prayers, *ṣalāts*, and in no case can he be imagined to have given these *ṣalāts* a kind of recognition by condemning only the hypocrisy of those performing them, not the *ṣalāts* themselves.

In *The Lord guideth* I have tried to show that the Surahs 93, 94, 105, 106 and 108 were revealed at a time when Muhammed had not yet severed himself from the pagan religion. His divine Lord had only revealed his guidance to him. But irrespective of such an interpretation of the five Surahs, it is a fact beyond doubt that Muhammed in a Meccan Surah, viz. 108, 2, is ordered by his Lord to perform the *ṣalāt* and sacrifice *(ṣalli-wa-nḥar)*, which must mean that he is ordered to perform pagan

rites to honour and thank his Lord. The whole question has been treated in *The Lord guideth*, pp. 76 ff., especially pp. 85 f. The conclusion reached may be repeated here: "As to the *ṣalāt* we know that it was not invented by Muhammed. Both the word itself and the primitive foundations of the institution existed before Islam; see e.g. Wensinck in *Handwörterbuch des Islam*, p. 636. A discussion of the pre-Islamic *ṣalāt* is superfluous for the purpose of the problem treated here. It is sufficient to state that it was pre-Islamic and a ritual performance, most probably developed under foreign influence."

The picture of Muhammed recognizing a pagan *ṣalāt* was replaced before the end of the first century (1) by the legendary picture of the Prophet who could not possibly have given such a recognition. We consequently cannot expect any tradition to reproduce the original meaning of "praying" in vv. 4 ff. of Surah 107. For the existing traditions cannot be much older than 100 a. H. Not even Ibn 'Abbās himself can be believed to have maintained the original meaning. Most probably the four last verses of the Surah as early as during the lifetime of the Prophet were applied to the "hypocrites" in Medina when the verses were recited in that town. It is, indeed, remarkable that a whole group of traditions in aṭ-Ṭabarī is found, in which "those who are praying" are *not* explicitly stated to be the "hypocrites". In these traditions we obviously have a reflection from an original, non-specific interpretation of *sāhūna*. The traditionalists themselves can scarcely have thought of pagan prayers.

Despite the unfavourable circumstances which seem to exclude the possibility of obtaining any support in tradition for ascribing "prayer" to pagans, it is precisely tradition which gives the key to this interpretation, involuntarily, it is true, but the key is there. For the oldest tradition has firmly maintainde, *firstly*, a Meccan dating, *secondly*, the unity of the Surah, and *thirdly*, the identification of the transgressors with pagans. These three facts combined make necessary the conclusion that "those who are praying" are pagans. Very

(1) See *The Lord guideth*, p. 5.

early the Meccan dating was questioned, as is testified by old traditions. The identification of the transgressors with pagans was suppressed, and the unity of the Surah was broken up. But the three facts mentioned were so firmly rooted in old tradition that they, despite the embarrasment they caused, could not be repressed completely. Ar-Rāzī testifies to a reaction both against the Medinan dating and the identification of the transgressors with Muslims, and the division of the Surah did not develop into an *'iǧmā'*.

A scholarly examination confirms tradition on all three points. The paganism of the man attacked in vv. 1-3 follows from the expression *yukaḏḏibu bi-d-dīn*. The unity of the Surah must be deduced from the *fa* of *fa-wailun* in v. 4 and from the return in v. 7 to the reproach of vv. 2 f. (lack of kindness and generosity towards the needy). Consequently, those who pray must be pagans, and the Surah must be dated at an early Meccan period; cf. *Conclusions*, below.

The Surah contains a *revelation* to Muhammed from his divine Lord. That the " you " in the first word is addressed to Muhammad, is certain, even though Muslim interpreters mention the possibility of a general address ; cf. al-Ālūsī: *'au li-kulli man yaṣluḥu lahū*. With the first word, *'a-ra'aita*, (1) the Lord draws the attention of Muhammed to what follows.

Usually it is understood that *alladī* etc. forms the object of *'a-ra'aita:* "Have you observed the man who" etc. Now the formula of introduction *'a-ra'aita* is also found elsewhere in the Koran, in 18, 62/64; 25, 45/43, and in 96, 9, 11, 13. In these passages it can scarcely have an object in the following words. The phrase must be regarded as an introductory question: " Hast thou observed? " or " Hast thou considered (the following, surprising fact)? "; see Lane, *Lexicon* I, pp. 998 c-999 a. In later literature the expression *'a-ra'aita* is even a characteristic of the adherents of *ra'y* as opposed to *ḥadīṯ;* see *Old Muslim opposition*, p. 10. It therefore introduces questions to be considered by means of one's own view or insight. Cf. Lane I, p. 998 c: " ... expressions used to arouse attention ".

(1) Concerning variant readings, see al-Ālūsī, pp. 241 f.

Then *allaḏī* introduces the following sentence: " He who *yukaḏḏibu bi-d-dīn*, he is the man who does not pay attention to the orphan". Az-Zamaḫšarī and, following him, later interpreters correctly interpret the *fa* at the beginning of v. 2 as that of the *ǧawāb* to a conditional sentence. But his explanation that such a sentence is not expressed in the text and must be implied, is too artificial. In any case the *fa* must be a *fa* of apodosis. That the man who denies the *dīn* etc., is the man who repels the orphan etc., that is the new notion to be considered by Muhammed.

To understand the connexion between v. 1 and vv. 2-3, we have to disregard Muslim interpretation which sees this connexion as *causal:* the denial of the last judgement is the cause of the transgressions described in vv. 2 f. That which is stated in the text is only the fact that the man who denies the *dīn*, is the same man who is simultaneously guilty of repulsion of the orphan. The content of the revelation is the coexistence in the same person of the denial of the *dīn* and the ethical sins. That this is remarkable can only mean that Muhammed had been surprised by the denial, and then was told by his Lord that the denial was not surprising at all, for the man who denied committed obvious sins, and thus revealed his totally condemnable status.

That which the man denies, is the *dīn*. The word has been the object of numerous linguistic studies and discussions, the essential references to which are found in Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, pp. 131 ff.

The pre-islamic meaning of the word is " custom ", " habit ", " a system of usages or rites and ceremonies inherited from a series of ancestors ", and this meaning recurs in numerous passages in the Koran; see Lane *s. v.* As a consequence, the word obtained the meaning we translate with " religion ". It is usually supposed that this meaning is due to the influence of the Iranian *daēna*. But the assumption of such an influence is at least unnecessary. In most non-modern languages a word with the specific meaning of our " religion " is lacking. The Arabic *dīn* with the meaning of " socially recognized rites and usages " approaches the meaning of our " religion " as closely

as possible. *Dīn* with this meaning did at least exist in the Arabic of Muhammed's time. But even the meaning " repayment, compensation, requital " which the word apparently has, for instance, in *yaum ad-dīn*, can scarcely have been introduced by Muhammed, although this meaning of the word is most probably due to Hebrew-Aramaic influence; see D. B. Macdonald in *Handwörterbuch des Islam*, pp. 98 f.

In the commentary of aṭ-Ṭabarī to Surah 107 and in the traditions quoted by him the meaning " religion " is not mentioned, not even as a possibility. This silence must be due to the interpretation which aṭ-Ṭabarī preferred. The meaning " religion " (or " Islam ") does not appear earlier than in the commentary of ar-Rāzī, in which it is rejected. But if the sinner is a pagan, the religion (of Muhammed) may very well be held to be the object of his denial. A reminiscence of such an interpretation may perhaps be found in a tradition attributed to Muǧāhid and quoted by al-Ālūsī XXX, p. 241, that *dīn* in this passage can be understood as *al-ḥisāb* or *al-'islām*. The question is not of great importance. For after Muhammed had begun announcing the " judgement " this aspect of this religion gradually became dominant, so that a denial of it was in fact identical with a denial of his religion, of Islam. But since this Surah must belong to a stage earlier than Muhammed's severance from pagan religion, he certainly did not yet proclaim any judgement. The meaning " religion ", therefore, is the only one possible. This must be the reason why the expression *yukaḏḏibu bi-yaumi d-dīn* is not used here; see above, p. 16.

In *alladī yukaḏḏibu bi-d-dīn* the relative pronoun is generic. This was observed by Muslim interpreters and must indeed be deduced from the plurals in vv. 4-7. " The man who denies the religion " is a typical representative of the pagan society of Mecca. To this extent the traditions are right when they name Abū Sufyān, Abū Ǧahl, or others as the persons at whom the Surah is aimed. Such men denied the « religion » represented by Muhammed, for it contained novelties not sanctioned by tradition. Muhammed gradually had to realize that his religion, according to him the only real religion, met with a sceptical reception on the part of the conservative represent-

atives of Meccan paganism. They did not recognize religious ideas which were not inherited from their ancestors. New ideas which were based on revelation and not on tradition could not be appreciated, even if they could be tolerated unless they caused social disturbances. But since Muhammed could not distinguish between his own religion and " true " religion, the Meccans, according to him, really denied " religion " as a whole.

The behaviour rebuked in v. 2 is that the man denying the religion " repels ", *yadu"u*, the orphan. The interpretation of this word in tradition shows that the theological tendency was to aggravate the offence, since Muslim interpreters did not understand how Muhammed (Allah) could condemn a simple repulsion of the orphan, when the latter did not claim what he was entitled to. Aḍ-Ḍaḥḥāk, consequently, interprets the word with *yaqharu* " oppresses ", and Qatāda even adds *yaẓlimu* " acts tyrannically ". (1) The same interpretation is presupposed in the stories told of Abū Ǧahl and Abū Sufyān. Later interpreters follow the same course, with the exception of ar-Rāzī, who seems to represent a reaction towards a more profound understanding of the ethical mentality demanded by Muhammed.

The proper meaning of the verb *yadu"u* is " he pushes, thrusts, drives away, he repels "; see Lane I, p. 881 a. The verb is not very common, but there can be no doubt that in pre-Islamic usage it does not imply any particular harshness. This agrees with the interpretation *yadfa'u* given by Ibn Sa'd *'an* Ibn 'Abbās, Muǧāhid and Sufyān aṭ-Ṯaurī; see aṭ-Ṭabarī XXX, p. 173. The same interpretation is strongly suggested by the variant reading *yada'u* (2) " he leaves (aside) ", so that the verse would have to be interpreted: " he who leaves the orphan (without paying attention to him)". This may indeed be the original text, for a change from *yadu"u* to *yada'u* would be hardly intelligible. It would be contrary to the tendencies stated above. If *yada'u* is to be read, then Muhammed in v. 2 is reproaching the Meccans only with not caring for orphans, not with repelling them. Such a reproach would be in accordance with the reproach in

(1) See aṭ-Ṭabarī XXX, p. 173.
(2) See az-Zamaḫšarī, ar-Rāzī and al-Ālūsī.

v. 3. To Muhammed the usual treatment of the orphans seemed to lack softer feelings. In reality it was quite in accordance with the pattern of social behaviour in Mecca, where orphans formed a kind of parias, outside effective protection. They were certainly not ill-treated, but the attitude towards them appeared to Muhammed to be too much of a business, too often combined with greediness for gain, if not with direct deceit. Muhammed expected more than the Meccan social pattern demanded. His ethics were of another kind. But this he did not realize. So the pagan Meccans who denied his religion, were sinners also in their social behaviour and he could not expect them to recognize his religious ideas.

The request made of man's behaviour in v. 2 is a new request. It was stated above that, according to Meccan social norms, the men attacked by Muhammed certainly did nothing objectionable. They acted as they were supposed to act. What Muhammed condemned as lack of pity and love most certainly was in accordance with the pattern of behaviour of the Meccan aristocracy and was regarded as a kind of wise cautiousness. An executor, e.g., of the inheritance of an orphan considered it his duty to put this inheritance to profitable use and not fulfil every desire of the orphan who had not yet attained his majority. This might appear callous, but it was sanctioned by society. A society of the pre-Islamic Meccan kind must have shown a somewhat hard-hearted mentality seen from a Christian point of view. And Muhammed most probably was under the influence of Christian ideas concerning problems of that kind. This fact is emphasized especially by Tor Andrae in his *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala, 1926, where there are found the essential references to the Koranic attitude towards the lower social classes. The stories in Islamic commentaries of brutality displayed by the Prophet's great enemies towards orphans and poor people do not, of course, give any objective picture of conditions in Mecca.

In v. 3 of the Surah there is an interesting expression which in a remarkable way confirms the view held here. What is condemned in this verse is that " he urgeth not the feeding of the needy ". In the traditions on vv. 1-3 aṭ-Ṭabarī does not

quote a single tradition offering the correct interpretation. He, therefore, presents it without a support in tradition. The verb translated with " urgeth " is *yaḥuḍḍu* " he excites, incites, instigates ", and with the preposition *'alā:* " he arouses in him ardour to do ». Precisely the same reproach addressed to the unbelievers is found in Surah 89, 19. What is significant is that they are *not* rebuked because they do not feed the poor. They are blamed because they do not arouse in others ardour to do so! Muhammed expects that people shall *urge* the feeding of the poor, not only that they shall feed them. We are entitled to conclude that the wealthy Meccans really offered food to the poor, as is to be expected in a society of that kind. *But they did not arouse in others the ardour to do so.* This is only to be expected. The social and economic structure was not dominated by soft feelings, but by practical common sense. The poor formed a sad, but unavoidable fact. Tradition based upon general human kindness demanded helpfulness towards them. But too much helpfulness, let alone the urging of feeding them, would lead to undesirable consequences, for instance to encouragement of laziness. From the point of view of the leading circles of Mecca an *exhortation* to feed the poor was absurd. They would, of course, feed them. But the poor must not be regarded as a priviliged class to be fed by the rich. Poorness was a shame which ought not to exist. Muhammed's reproach in v. 3 was meaningless to the Meccan aristocracy. Should they submit to it, the whole social order would be endangered. In fact, his demand of urging the feeding of the poor did not spring from practical considerations. His ideas had their origin in a revelation demanding a special kind of mentality, regardless of the practical consequences. Later on he was himself, too, obliged to consider things from practical points of view and to regulate the distribution of the alms-tax. But the feeding of the poor has remainded a meritorious work in Islam through the ages. To the Meccans, Muhammed's reproach in v. 3 must have appeared as an over-excited sentimentality of dangerous consequences. To him it represented the very *dīn.*

Muhammed in vv. 4-7 cries " woe " on pagans who pray but who lack sincerity, performing the rite of prayer only to be

seen. That the singular of vv. 1-3 is generic and that vv. 4-7, consequently, refer to the same sinners as those referred to in vv. 1-3, was, as stated above, recognized by Muslim interpreters. The *fa* of *fa-wailun* confirms and demands such a connexion. In fact, vv. 4-6 only contain other aspects of the same sinfulness as the one attacked in vv. 1 ff. The man who denies the *dīn* and whose identity with the condemnable person of vv. 2 f. has just been revealed, this man belongs to the group of men who admittedly perform their prayers, but this they do only to be seen. If they had been serious and sincere in their prayers they would not have withheld their goods from the needy. So v. 7 returns to vv. 2 f. condemning precisely the same kind of offences against moral norms. *Ṣalāts* were performed in Mecca prior to the time of Muhammed, be it by the pagan Arabs, by Christians, or by Jews. In Surah 107, pagan adversaries must have been meant since tradition mentions such people. Also the pagans had their religion. In this Surah Muhammed does not attack their religion itself. He recognizes its *ṣalāts*. What he attacks is the wrong attitude of the persons performing them.

The pagan Arab *ṣalāt* was no doubt a rite: see above p. 19. As such it was a social institution supposed to be performed by those who wished to conform to the pattern of society. The thoughts of the praying person, his mental state, his sincerity or insincerity, were irrelevant from a social point of view. The performance of the traditional duties expected by society was the only relevant thing. As a matter of fact, the social pattern demanded that a man praying should be seen. A man was what society held him to be, not what he thought himself to be. To Muhammed matters were quite different. To him the prayers of the wealthy Meccans were hypocrisy. That they said them to be seen meant to him that they said them *only* to be seen. This verdict was certainly not just. But to him the traditional religion appeared so. Muhammed found that the Meccan aristocrats denied his religion, and he saw how they treated the orphans and the needy. He also saw that they were praying. But people with that behaviour could not be sincere in their prayers. He was not able to read their

thoughts. His only evidence consisted in their visible acts. He saw them praying at the same time as they denied "the religion", withheld their "goods", (1) and acted without mercy towards the needy. This he could not explain otherwise than by supposing that they were hypocrites in their prayers. His accusation is purely subjective. The leading Meccans no doubt did what they deemed right. But Muhammed approached them from his own angle and could only condemn them. This is the way of prophets attacking their own society for sins of which it is not conscious. Muhammed did not yet realize that the supporters of the Meccan traditional way of life could not understand him, and he could not understand them. For he had his religion from God, they had theirs from their forefathers. That is the basis of the struggle between Prophet and society, between tradition and revelation. It is characterized by lack of mutual understanding. It was not true that the Meccans acted pitilessly towards the needy, nor was it true that they denied religion. It was only *his* religion they denied. But Muhammed identified his religion with true religion, and had other ideals, measured by which the Meccans failed. What made an understanding absolutely impossible was the fact that Muhammed thought the Meccans were acting against norms recognized by themselves. For he was not aware of the existence of two kinds of norms, his own and that of his compatriots.

We realize how wrong it is to consider Muhammed a social reformer, a theory proposed in the first place by Grimme. A social reform claiming *exhortation* to feed the needy would indeed be a curious reform. Most of Muhammed's first adherents, it is true, were recruited from the lower classes. That was quite natural. For these people were not in so high a degree tied up with the social traditions and institutions as were the upper classes, the pillars of society. That Muhammed accused the wealthy of their ill-treatment of the poor was one more reason for these last to join him. But firstly Muhammed was no more

(1) Concerning this interpretation of *al-mā'ūn* see my paper *Muslim interpretation of Surah 107*, referred to above, p. 15.

interested in the poor than in the rich. When he blames the latter it is because he desires them to be converted to a mentality which accords with his ideals. He does not wish them to abandon their wealth. What they should abandon is their wrong behaviour and mental attitude. Secondly, it is precisely this change of mentality which is Muhammed's aim, not the change of the social structure, not the abolition of class differences. Nothing shows this more clearly than vv. 4-6 in Surah 107. To Muhammed, religious hypocrisy is just as great a sin as social injustice. Both of them spring from an evil mental condition, both of them claim total conversion.

What Muhamed attacks in this Surah is a behaviour which he regards as "sinful". He is not aware of the fact that through his fight against the "sins" of his society he touches the very essence of old morals and religion and is introducing an ideology which is in principle new. It was not the first time that a new religion started in that way. The Prophets of Israel never thought of starting a new religion. They meant to reintroduce the genuine, primitive belief in Yahweh and the ethics claimed by that belief. History has shown that they introduced a new religion. But they did not know it themselves. Nor did Zarathustra. He also wished to defend the ancient belief. Jesus did not want to create Christianity. Still he did. Nor did Luther want to establish a new church.

Conclusions

In the Surahs discussed in *The Lord guideth*, viz. Sur. 93, 94, 105, 106, 108, the Lord reveales himsef to Muhammed as the gracious spender of goods to him and his people. In Surah 107 this Lord explains why the leading Meccans deny the religion of Muhammed and attacks the traditional ethics of the compatriots of the Prophet. Thus the Lord reveals new ethico-religious norms, the centre of which is removed from the individual and the tribal *ego* to God and to fellow-men. Later on, Muhammed himself found an adequate expression in order to denote this new religio-ethical complex. For *'islām* really

signifies the giving up of one's self as opposed to the pagan ideal of honour and revenge.

Surah 107 belongs to the Surahs from the first Meccan period. It is not as old as the five Surahs just mentioned. For it presupposes that Muhammed has "told" of the Lord's *ni'ma* in fulfilment of the divine command in 93, 11. (1) It is even the negative reaction to this "telling" which has provoked the Surah: the Meccans deny the truth of the *dīn* as expressed in Muhammed's "telling". A more advanced stage than that of the five Surahs is also revealed in a clearer expression of new ethico-religious norms. Muhammed is establishing a new religion. But Surah 107 is older than Surah 109. For in the former, Muhammed has not yet realized that his revelations imply a severance from pagan Arab socio-religious attitude, behaviour, and mentality. (2) He does not yet distinguish sharply between pagan *dīn* and the (true) *dīn*. He recognizes the pagan ritual prayers. What he attacks are the persons performing them without the inner qualities his Lord requires. The pagans who deny the true religion are hypocrites, who reveal their condemnable mentality in their behaviour towards the orphan and the needy.

The revelation of Surah 107 necessarily leads to the conclusion expressed in Surah 109: the pagan Meccans are *kāfirūn*. Muhammed develops from a *kāhin* telling of his Lord's beneficences into the prophet of a new faith.

Harris BIRKELAND
(Oslo).

(1) See *The Lord guideth*, pp. 35 *f*.

(2) According to the tradition expressed in the heading to Surah 109 in the official Egyptian edition of the Koran, this Surah was revealed after Surah 107.

DES ANIMAUX ET DE LEUR TRAITEMENT SELON LE JUDAÏSME, LE CHRISTIANISME ET L'ISLAM

I

J'ai publié, voici quelque temps, un ouvrage où je m'efforçais de montrer la différence essentielle d'attitude entre le Christianisme (romain ou calviniste) d'une part, et l'Islâm, de l'autre, à l'égard de l'éthique sexuelle. Aujourd'hui, je voudrais traiter bien plus compendieusement, en raison de sa moindre importance (1) d'un autre point d'éthique comparée, en y englobant, cette fois, le judaïsme, tronc commun des deux autres religions : l'attitude de ces religions à l'égard des animaux. Le point de départ de mes réflexions, ayant été de nouveau, un h'adîth, à savoir celui du chien altéré (voir ci-après). Il va sans dire que cette étude est toute provisoire, d'abord en raison de l'incompétence de l'auteur, ensuite, parce que celui-ci paraît être un précurseur, la question semblant ne jamais avoir été envisagée dans son ensemble. J'ai, d'autre part, à remercier ceux qui ont bien voulu me faciliter mes recherches (2) et auxquels va toute ma gratitude.

(1) Dans l'Introduction de mon *Ethique sexuelle*, j'indiquais combien l'étude comparée du concept de charité serait importante. Puis-je espérer que les *Studia Islamica* trouveront un savant compétent pour nous en entretenir ?

(2) Ce sont, entre autres : M. Delon, de l'American Fondouk de Fès qui m'a fourni de nombreuses références (certaines non vérifiées par moi), M. le Pasteur Cadier de la Faculté de Théologie de Montpellier, mon vénérable ami, le Professeur Vincent, Pr. honoraire à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, MM. les Grands-Rabbins Eisenbeth, d'Alger, et Meyer Jaïs, de Paris, lequel m'a procuré un ouvrage, rare paraît-il : J. Wohlgemuth, *Das Tier und seine Wertung im alten Judentum*, Francfort 1930 (cité ici : *Tier*), très important, encore que confus.

La question de savoir dans quelle mesure une chose ressemble, ou non, à une autre, dépend essentiellement du point de vue auquel on se place. Ainsi, pour prendre un exemple qui ne nous éloigne pas de notre sujet, on demande si un éléphant ressemble à une souris. La réponse est, certes, négative si on se contente de les comparer, mais, si, au contraire, on les compare tous deux à un homard, les ressemblances évidentes sautent aux yeux et les différences apparaissent comme biologiquement très superficielles.

Il en va de même dans notre cas : on peut mettre l'accent sur les différences qui séparent les trois religions, non seulement touchant ce petit aspect de leurs éthiques respectives, mais encore d'une façon plus générale ; mais elles présentent entre elles de fortes ressemblances aussitôt qu'on les compare au paganisme d'abord (qui comporte parfois le culte de tels ou tels animaux), mais aussi aux religions de l'Inde et de l'Extrême-Orient. Ceci est vrai en particulier pour ces dernières, en ce qui concerne notre sujet.

En effet, pour ces religions, il n'y a pas de différence essentielle entre les êtres vivants, c'est pourquoi leur attitude à l'égard des animaux est nécessairement tout autre que celle adoptée par les religions révélées. Rappelons ici seulement l'idée de la métempsychose. « Les Hindous trouvent choquant que les philosophes chrétiens n'attribuent pas d'âme aux animaux et aux plantes » ; par contre, un auteur catholique, Fr. Hettinger, dans son *Apologie des Christentums*, écrit que, chez les Bouddhistes « L'amour universel des êtres,... perd toute sa valeur, puisqu'il s'étend aussi aux animaux, et apparaît, par là même, exactement comme une caricature de la charité chrétienne et comme un avilissement de l'être humain » (1)

Au contraire, Judaïsme, Christianisme et Islâm estiment qu'il y a bien une différence de nature entre l'homme et la bête (2), et que, de plus, Dieu a créé celle-ci pour le service de celui-là,

(1) Von Glasenapp, *Les cinq grandes religions du Monde*, tr. fr. pp. 494 et 487.

(2) L'identité absolue de l'homme et de l'animal, est bien affirmée dans l'*Ecclésiaste*, ch. 3, v. 19 et s., même pour ce qui est de leur mort ; mais je ne pense pas que la théologie se soit beaucoup plus émue de ce passage que de celui qui concerne l'alliance de Dieu et des bêtes.

ce qui nous place dans une sphère de pensée commune, tout à fait différente. Pourtant, et c'est cela que je vais traiter, à l'intérieur de cette sphère existent des différences caractéristiques, surtout en ce qui touche le Christianisme, par rapport aux deux autres religions. Celles-ci, nous allons le montrer maintenant, sont un peu moins éloignées des idées de l'Inde et de l'Extrême-Orient, en cette matière.

Les principes fondamentaux, communs aux trois religions qui nous occupent, sont affirmés dans la *Genèse* (I, v. 28, et 9, v. 2) : l'homme règne sur les animaux qui sont livrés entre ses mains et qui le craignent. Ils sont essentiellement à sa disposition : c'est la conception anthropocentrique du monde, en vertu de laquelle la Bible fait également tourner le soleil autour de la terre. Mais, dans le détail, les divergences sont grandes.

II

En ce qui concerne le Judaïsme (1), la première constatation qui s'impose est qu'il y a beaucoup de textes religieux traitant des animaux ; d'autre part, on n'y a pas toujours admis que l'animal existe uniquement pour l'homme, mais parfois aussi qu'il peut, au moins selon certains, être un but en lui-même (2).

Ensuite cette religion a émis des idées assez particulières sur la nature des animaux : encore qu'elle soit différente de celle de l'homme (3), les animaux ont une âme et elle a certains éléments communs avec l'âme humaine (*Ps.* 104, v. 29 ; *Eccl.* s. 3, v. 19 à 21). Dieu a donné aux bêtes de la sagesse, ils ont de bons et de mauvais instincts, nous dit ensuite le Talmud (*Tier*, p. 21). Selon un midrach, les animaux, aussi, auraient péché avant le déluge (p. 22). Il est fort connu que les textes de la

(1) Je tire ma documentation uniquement de la Bible (version synodale), de l'ouvrage *Tier*, et des extraits du *Talmud* par A. Cohen (p. 293 et ss.) qui ne donnent d'ailleurs pas du tout l'idée de la présentation du texte original.

(2) En particulier, selon *Tier* (p. 30 et ss.), sur la base de *Job*, 38 et 39. Noter aussi que, malgré *Gen.* I, v. 28, l'homme fut créé végétarien et ne devint carnivore qu'après le Déluge (9, v. 3) ; au début, ses pouvoirs sur les animaux étaient donc limités.

(3) La différence est plus accentuée au Talmud que dans la Bible (*Tier*, p. 16).

Bible (1) prévoient des cas de responsabilité pour les animaux (*Gen.* ; 9, v. 5 ; *Ex.* 21, v. 28 à 32) (1). De plus, les animaux prient Dieu (*Job*, 39, v. 3 ; *Ps.* 104, v. 21 ; cf, *Joël*, I, v. 18 à 20) ; Il s'occupe d'eux et leur accorde Sa protection et ceux-ci L'honorent par reconnaissance (*Job* 39 ; *Ps.* 36, v. 7 ; *Esaïe*, 43, v. 20) (2).

Une idée fort curieuse apparaît en passant, dans le Talmud (*Tier*, p. 54) : les animaux ont un ange gardien. Mais le fait que la distance entre l'homme et l'animal n'est pas absolument infranchissable, se manifeste, à mon sens, déjà dans la Bible, en un texte que personne ne relève et sur lequel, d'ailleurs, comme je m'en suis assuré, ne s'étendent pas les commentateurs, tant juifs que catholiques, ou protestants, à savoir *Genèse*, 9, v. 10, 12, 16, 17, où Dieu établit une alliance avec les hommes, mais aussi avec les animaux.

D'autre part, selon Wohlgemuth (*Tier*, p. 25 à 29), tout le système du sacrifice chez les Hébreux ne s'explique que si on admet, non une identité, mais une analogie entre l'âme de la bête et celle de l'homme : le sacrifice de sang est l'essentiel, et ainsi le sang de la bête peut remplacer celui de l'homme (3).

Voyons maintenant l'attitude du Judaïsme à l'égard des souffrances des animaux. Selon Wohlgemuth (*Tier*, p. 61), on ne saurait s'attendre à y trouver une défense générale de les faire souffrir par plaisir, ou par indifférence, tellement, dit-il, la chose va de soi (4). Mais le Talmud a déduit, d'*Exode*, 23, v. 5 et de *Deutéronome*, 22, v. 4, l'obligation de ne pas rester passif devant la souffrance de l'animal, même s'il ne vous est rien, bien que le texte, — il s'agit de la bête de votre ennemi —, ait eu pour but direct de vous réconcilier avec ce dernier (*Tier*, pp. 62, 63). En ce qui concerne l'aide à fournir aux animaux en détresse,

(1) Pour le développement talmudique de cette idée, voit *Tier*, pp. 23 et 24.

(2) Voir aussi *Genèse*, 8, v. 1. L'idée est développée ensuite au Talmud, et, selon celui-ci, l'animal peut aussi s'acquérir des mérites devant Dieu (*Tier*, p. 116, 117, 95).

(3) Le sacrifice n'est d'ailleurs que partiellement en opposition avec l'idée qu'il faut tenir compte des souffrances de l'animal, puisque les bêtes sacrifiées serviront surtout à la nourriture ; or, ceci est déjà admis par la Genèse.

(4) Au Talmud, un texte isolé interdit ces souffrances inutiles (*Tier*, p. 53).

elle est très restreinte durant le Sabbat, mais beaucoup plus largement accordée durant les jours de fête (p. 64, 66).

L'auteur cite divers textes bibliques (1) à l'appui de l'idée qu'il faut respecter la vie des animaux et ne pas les faire souffrir. Cependant, il me semble que, pour la plupart d'entre eux, les interdictions édictées ne se fondaient pas primitivement sur cette considération et, pour l'un d'eux (le fameux : « Tu ne feras pas bouillir le chevreau dans le lait de sa mère »), la remarquable étude de Frazer (2) tranche définitivement la question dans ce sens. Toutefois, il est indiscutable que ces passages ont bien été expliqués plus tard, par les Docteurs de la Loi et par Maïmonide (*Tier*, p. 56 et ss.). Par contre, lorsqu'il est ordonné (*Deut.* 25, v. 4) de ne pas museler le bœuf quand il foule le grain, il est possible, que dès le début, une pensée de bienveillance envers l'animal, ait motivé ce verset, sur lequel nous reviendrons, et qu'il faut rapprocher de *Exode*, 23, v. 11.

Au Talmud, il y a plusieurs passages, qui témoignent formellement de compassion à l'égard des animaux (*Tier*, p. 36 et ss.). Très curieux, à propos de *Jonas* (3, v. 7 et s.), est un midrach, selon lequel les hommes disent à Dieu : « Si tu n'as pas pitié de nous, nous n'aurons pas pitié des animaux » : on peut, je pense, donner raison à Wohlgemuth (3) qui y voit l'expression naïve de l'idée que Dieu ne saurait supporter les souffrances d'un animal innocent. En somme, dirons-nous, c'est une espèce de tentative de chantage !

Hillel disait : « Aimez toutes les créatures » ; on aura, poursuit le Talmud (4), compassion au ciel, pour celui qui aura eu compassion pour les animaux. Enfin, on y trouve de nombreuses prescriptions en vue de faire souffrir le moins possible l'animal à égorger rituellement.

En somme, et dans la Bible, et dans les textes ultérieurs, il

(1) *Gen.* 9, v. 4 ; *Lev.* 17, v. 13 et 22, 24, 27 et s. ; *Ex.* 23, v. 19 ; *Deut.* 22, v. 6 et s. Notons que dans ce cas, le texte promet la même récompense, c'est-à-dire longue vie, à qui observera le commandement.

(2) *Le Folklore dans l'Ancien Testament ;* ce texte figure aussi à *Deut.*, 14, v. 21.

(3) *Tier*, p. 96. Noter aussi *Jonas*, 4, v. 11, où les animaux sont mis sur le même plan que les hommes.

(4) Cohen, *op. cit.*, p. 293 et ss.

y a bien des passages concernant les animaux. La religion juive s'est intéressée à eux, édictant de nombreuses prescriptions en leur faveur. Si les animaux sont soumis à l'homme, on tient compte très largement du fait qu'ils souffrent comme lui.

Si telle est la semence jetée par le Judaïsme, je suis porté à croire que celle tombée en terre chrétienne « n'a point eu de racines, ni d'humidité et a séché », tandis que celle recueillie par le sol d'Islam « est tombée dans la bonne terre et a donné du fruit » (*Math.*, 23, v. 5 et s.).

III

Ce qui me frappe, tout d'abord, en effet, c'est le peu d'intérêt que les Chrétiens accordent à la question : elle n'est jamais traitée chez eux qu'en passant. Ainsi, lorsqu'on consulte l'énorme collection de Migne, le *Theologiae Cursus Completus*, qui doit avoir environ 35.000 pages, on voit, d'après sa table (T. 28, p. 64) que la question du traitement dû aux animaux n'y est pas étudiée. De même, les auteurs protestants, Calvin, entre autres, n'en n'ont presque pas parlé. Au contraire, dans l'excellente petite *Apologie de l'Islamisme*, par L. Veccia Vaglieri, une demi-page sur 125 y est consacrée. Cette différence, pour ce qui est des protestants est d'autant plus remarquable que la législation en faveur des animaux est la plus développée dans les pays anglo-saxons. Par contre, peut-être ceci s'explique-t-il en ce que le Nouveau Testament passe la question presque complètement sous silence. Le seul passage où il soit traité d'animaux et qui n'est certainement pas symbolique, ou parabolique, est celui du troupeau de pourceaux que l'Homme-Dieu-Thaumaturge envoie se noyer, simplement parce qu'il y a fait entrer de mauvais esprits (1). Or ceci, — pour les Chrétiens, tout au moins — est une « histoire vraie ».

(1) « Pais mes brebis », « Agneau de Dieu », ne sont pas à prendre littéralement pas plus que « Le bon berger donne sa vie pour son troupeau », ni les nombreux animaux cités à l'*Apocalypse*, contrairement au récit des pourceaux au pays des Gérasséniens (*Luc*, 8, v. 26 et s. ; *Math.* 8, v. 28 et s. ; *Marc* 5, v. 1 et s.). Cette mort infligée à des animaux innocents choque profondément les Bouddhistes (et aussi l'épisode du figuier stérile, *Math.* 21, v. 19, ainsi que 2, *Pierre*, v. 12), voir von Gla-

Ensuite, les Chrétiens, pour ce qui est des bons traitements à l'égard des animaux ont reculé par rapport au Judaïsme. Voici comment le Professeur Vincent me résume l'attitude généralement adoptée par l'Église à cet égard (1) : le Christianisme admet la domination et la supériorité de l'homme sur les animaux, ainsi que leur utilisation par lui (vêtements, nourriture, travail). Tel est le « bon usage » des animaux. Il peut même les faire souffrir, mais pour une raison grave, justifiée (vivisection) ; par contre, celui qui s'amuse à faire souffrir un animal commet un péché : il mésuse des dons de Dieu ; c'est un péché contre soi-même. Selon le savant Professeur, c'est alors un péché grave. Le R. P. Héribert Jones (2) consacre quelques lignes à la question. L'homme, dit-il, n'a pas de devoirs envers les animaux, car ils ont été créés pour son service. « Mais c'est un péché que de les faire souffrir inutilement,... ; en soi, le péché n'est que véniel » ; cependant il s'aggrave lorsque en torturant les animaux, on contracte des habitudes de brutalité, et surtout si c'est une manifestation de sadisme. En tout cas, les animaux sont dénués de tous droits à l'égard des hommes.

Je ne pense pas que le fait, pour certains Saints, d'avoir eu des animaux familiers, change quoi que ce soit à la question. Par contre, on peut, je pense, avancer ceci : l'attitude de François d'Assise, vis-à-vis des animaux, n'est nullement dans la ligne du Christianisme et n'engage que sa responsabilité personnelle (3) ; par contre, les étranges théories de Descartes à leur sujet ne pouvaient naître qu'en pays chrétien, certaine-

senapp, p. 494 et Marco Pallis, *Cimes et Lamas*, ch. XVII, p. 244 et s., (passage très intéressant) ; Glasenapp cite encore : « Les passereaux dont aucun ne peut tomber à terre sans votre Père », mais dit à juste titre que c'est une allégorie.

(1) Il me dit que sa propre façon de voir est identique à celle de Noldin-Schmitt, *Summa theologiae moralis*, II, n. 246.

(2) *Précis de Theol. Mor. Cath.*, 3e éd. 1933, p. 115. Voici qui est typique : sauf erreur, il n'est fait aucune allusion à la question dans Mgr Cauly, *Le Catéchisme expliqué*, 352e mille, par l'Abbé Villien, ni surtout dans l'admirable petite Encyclopédie populaire, *Ecclesia*, où, à l'index, on trouve seulement : « Animaux dans le Blason ».

(3) Il est intéressant de noter comment l'*Enc. cattolica italiana* (s. v° Animale), laquelle défend d'ailleurs la doctrine que nous avons exposée, cherche à minimiser l'attitude de ce Saint (et de deux autres : François de Paule et J. Cottolengo) à l'égard des animaux.

ment pas dans un milieu juif, ni. comme nous le verrons, musulman. Il semble que l'idée d'une attitude humanitaire à l'égard des bêtes soit plus propre à la Renaissance qu'à la Chrétienté (1).

Chez les Protestants, la question, d'après mes renseignements, est aussi très peu étudiée ; je n'ai pu avoir connaissance en cette matière, et pour ce qui est du calvinisme (2), que d'un commentaire de J. Calvin sur *Deutéronome*, 25, v. 4, déjà cité : « Tu n'emmuselleras pas le bœuf quand il foule le grain ». Dieu, dit-il, a voulu induire l'homme à l'humanité ; il prendra soin des animaux qui travaillent pour lui, et il leur doit une sorte de salaire, bien qu'ils ne puissent lui intenter de procès ; ce sont des créatures de Dieu. Saint Paul disait à propos de ce passage : « Dieu a-t-il soin des bœufs ? » (I *Cor.*, 9, v. 9), mais cette question n'est pas en contradiction avec son propre point de vue qu'« il faut bien que Dieu ait soin de pourvoir les bêtes » (3).

Dans tout ceci, cependant, Calvin ne parle que de la bête qui est au service de l'homme : « Quand Il dit qu'il ne faut point frauder les bêtes quand elles auront travaillé, c'est afin que nous apprenions de nous exercer en toute humanité ».

En somme, je ne vois pas qu'il y ait chez les Chrétiens plus qu'au maximum l'obligation de ne pas faire souffrir (déraisonnablement) les animaux et de traiter convenablement ceux qu'on possède.

La raison de cette quasi-indifférence est, certes, en rapport avec le fait que les Chrétiens établissent une barrière infranchissable entre la nature de l'homme et celle de la bête. L'un a une âme, l'autre non ; ce que Wohlgemuth attribue à des

(1) *Enc. Hastings*, s. v° *Humanitarianism :* selon les Bouddhistes, la chrétienté est le « Hell of Animals ».

(2) Une demande de renseignements, adressée à la Faculté luthérienne de Strasbourg, ne m'a pas valu l'honneur d'une réponse quelconque.

(3) *Op. Cal.*, XXVIII, p. 220 et s. ; à XXXVI, p. 254, se trouve un commentaire sur *Esaïe*, 30, v. 23, où il dit que les animaux ont été créés pour l'homme. M. le Pr. Germond, de la Faculté de Théologie de Lausanne, me confirme que l'idée qu'il ne faut pas mésuser des dons de Dieu est également déterminante dans le Calvinisme.

influences platoniciennes (1). Il conclut (*Tier*, p. 89) que les deux millénaires du Christianisme ont constitué, en la matière, un grand recul éthique, Ceci est une façon subjective de traduire une réalité objective : le Christianisme ne s'est pas intéressé aux animaux (2).

IV

Il en va tout à fait autrement en Islâm.

Au Coran, il est question à plusieurs reprises des animaux. Voici les passages qui nous intéressent : tout d'abord, il y est insisté maintes fois sur l'utilité que les animaux ont pour l'homme ; tels sont les bienfaits de Dieu, position judéo-chrétienne que nous connaissons et sur quoi il n'y a pas lieu de revenir (3).

Mais voici une autre chose, plus intéressante : au même titre que les anges, les animaux se prosternent devant Dieu (S. 16, v. 51), ensuite et surtout (S. 6, v. 38,) les bêtes « forment une communauté pareille à vous », et « toutes les créatures seront rassemblées un jour ». Nous avons trouvé des indications plus ou moins équivalentes dans le Judaïsme et qui tend à combler l'abîme qui existe chez les Chrétiens entre l'homme et la bête.

(1) Mais ceci est-il bien exact, et ne s'agirait-il pas plutôt du stoïcisme ? Cf. en effet, S. van den Bergh, introduction à sa traduction du *Tahâfut* d'Averroës, p. XI : « Concerning the discussion between Neo-Platonicism and Stoicism, whether there is a moral obligation resting on God and the man, relative to animals, Islam answers with the neo-Platonism in the affirmative ». Je suis absolument incompétent pour traiter de ceci qui n'est d'ailleurs pas de notre sujet.

(2) A un seul point de vue, toutefois, les animaux sont plus favorisés que les hommes : selon le Christianisme (et sans doute les deux autres religions), il est permis d'abréger leurs souffrances ; tandis que, en raison d'absurdes préjugés religieux, le principe de l'euthanasie n'est pas admis (je dis « le principe », car, à mon sens, l'application pourrait engendrer de graves abus, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit).

(3) S. 6, v. 143 ; s. 16, v. 8 ; s. 23, v. 21 ; s. 36, v. 71 à 73. On doit, dit Ghazâlî (*Ih'ya*, Livre VI du H'adjj, ch. III, II, 6°, Analyse Bousquet, § 40, p. 89) remercier Dieu d'avoir créé les animaux pour la plus grande utilité de l'homme. Il nous dit encore (Livre I, De la Science, ch. I, § 3, p. 20) que l'animal honore l'homme. Sur les différences psychiques entre eux, voir L. XXI, Des mystères du cœur, exposé IV, § 86, p. 205 ; mais il y a aussi des ressemblances (*ibidem*, et Livre XXXII, De la reconnaissance, 2e pilier, exposé I, § 138, p. 344) : Ils éprouvent les plaisirs de la victoire, du ventre, de la chair. Voir aussi Livre XXVI, exposé V, § 108, p. 262.

Sur le premier point, Kasirmiski, dans sa traduction, note : « Les animaux sont tout aussi bien sous le contrôle de Dieu que le genre humain ; Dieu s'en occupe », et sur le second : « Non seulement les hommes, mais tous les êtres créés, comparaîtront au jour du Jugement Dernier, pour rendre compte de leurs actions ». Wherry, dans son commentaire du Coran écrit : « Being created and preserved by the same Omnipotence as Ye are, they also be brought into Judgement ». Le commentaire des Djalâlaïn précise ce qui suit : « Alors, Allah jugera entre eux, en appliquant le talion, en condamnant la bête qui porte des cornes, au profit de celle qui n'en porte pas, puis Il leur dira : « Soyez poussière ». A la vérité M. Blachère pense que le texte primitif aurait été altéré, car il n'y est nulle part ailleurs question d'une Résurrection et d'un Jugement des animaux ; mais la chose est, en tout cas, admise par l'orthodoxie et Ghazâlî y fait allusion (1).

V

C'est, en effet, le h'adîth qui nous fournit les indications les plus intéressantes, en particulier chez Bokhârî (2).

Je commencerai par ce qu'il y a de plus décisif (2). Deux récits opposés nous sont faits : d'une part, une femme va en Enfer parce qu'elle a laissé mourir de faim une chatte ; d'autre part une personne, rencontrant un chien mourant de soif, descend dans un puits et, à très grand'peine, en remonte de l'eau pour abreuver l'animal : « Dieu lui sut gré de son acte et lui accorda le pardon de ses fautes ». Dans certaines variantes (p. ex. : 59, ch. 17), la personne ainsi pardonnée est une prostituée ; sous cette forme, le récit me semblerait avoir presqu'une saveur évangélique (on croit entendre : « Va et ne pêche plus », Jean 8, v. 11),... si l'Évangile s'était intéressé au sort des animaux,

(1) Blachère, *Coran*, t. III à ce verset. Ghazâlî ; *Ih'ya*, Livre XL, De la mort, Ch. VIII, « Du coup de trompette », à la fin, § 182, p. 440, de l'Analyse Bousquet.

(2) 42, ch. 9. Numérotation d'après la version Houdas-Marçais : les deux dires se retrouvent plusieurs fois ailleurs ; par exemple celui du chien, 4, ch. 33 *bis*, 46, ch. 23, 59, ch. 17 ; 60, ch. 54, 78, ch. 27 ; celui de la chatte, 59, ch. 16 et 60, ch. 54.

mais nous avons dit qu'il n'en n'est rien. (Pour un récit du même genre, voir encore ci-dessous § VII.)

En tout cas, selon les Musulmans, le Prophète a donc voué à l'Enfer ceux qui maltraitent les bêtes et ce qui est, à mon avis, beaucoup plus important, accorde des grâces extraordinaires à ceux qui leur font du bien, *même si ces animaux leur sont totalement étrangers*. Selon le Christianisme, il ne faut, certes, pas les maltraiter, et il faut même bien traiter celles qui vous servent, encore que, je l'ai montré, l'accent ne soit guère mis sur ces recommandations. Mais ici, nous avons affaire à un autre principe tout nouveau : on est invité à faire le bien, même à celui qui, n'étant pas votre serviteur, ne vous est nullement rattaché. Il y a en Islâm, sauf erreur, une idée peut-être analogue à celle qui apparaît dans la parabole du bon Samaritain, sauf qu'il s'agit d'animaux et non de personnes.

Ceci est d'autant plus frappant que, s'agissant précisément des personnes, l'Islâm n'a jamais formulé le principe (il est vrai tout théorique) du Christianisme : « Rendre le bien pour le mal », mais seulement celui-ci : « Ne faites pas de mal (à qui ne vous a rien fait), et ne rendez pas le mal pour le mal » (1). En d'autres termes, cette religion exige moins à l'égard des hommes et beaucoup plus à l'égard des bêtes ; ainsi la distance qui les sépare dans le Christianime, est-elle, en Islâm fort diminuée.

Bien d'autre traditions sont dans le même sens. En voici quelques-unes :

Lorsqu'un musulman plante, ou sème, quelque chose et qu'une bête s'en nourrit, c'est une aumône aux yeux de Dieu (41, ch. I, et *passim*). Celui qui traite bien son cheval sera protégé contre la pauvreté, et, quant aux ânes, le Prophète déclare que ces mots du Coran leur sont applicables (s. 99, v. 7 et 8) : « Quiconque aura fait le bien, ou le mal, n'en eût-il fait que le poids d'un atome, le verra » (42, ch. 12½ et *passim*). Il a encore défendu d'attacher une bête pour servir de cible, et la *tardjouma* y ajoute le fait de couper les jarrets d'un animal vivant et de le laisser mourir attaché. Maudissant quiconque mutile un

(1) C'est le n° 32, des 40 *H'adiths* d'En-Nawâwî.

animal, il réprouvait les marques faites sur le visage des animaux et avait interdit de les frapper (au visage) (72, ch. 25 et 35).

Ailleurs encore que chez Bokhârî (1), nous trouvons de semblables indications : le Prophète essuyait avec son vêtement la face de son cheval, et une bonne action est comptée par grain d'orge à celui qui nourrit cette bête. M. Delon me fournit, d'autre part, sans référence (2), deux traditions du recueil d'Aboû Dâwoûd : il est défendu de se servir du dos des montures en guise de chaire, et il faut jeter des pierres à ceux qui, à trois, montent une même bête ensemble (3). Il ne faut pas séparer une bête (en l'espèce un passereau) de ses petits (4), ni mettre le feu sans raison à un nid de fourmis.

Dans les *Sounan* d'en-Nasâ'î (5) (t. VII, p. 239), il est dit qu'il est défendu de tuer les oiseaux sans raison, en particulier pour s'amuser; la victime criera à Dieu : « Un tel m'a tué, et il l'a fait inutilement ». Il est par ailleurs aussi plus d'une fois question (6) de do'as adressées par les animaux à Allah, et l'Envoyé de Dieu nous parle de « ces montures qui valent mieux que ceux qui les montent et qui plus qu'eux invoquent Dieu » (7). Tout cela nous éloigne beaucoup des idées chrétiennes.

(1) Le *Handbook* de Wensinck, s. v° « Animals », p. 22, cite d'innombrables h'adiths, à ce sujet. En plus de ce que nous notons au texte, il y est dit, entre autres, qu'il ne faut pas les maudire ; qu'il convient de les traire doucement, etc. Ici comme ailleurs un thème revient constamment dans la littérature musulmane : il ne faut pas trop charger les animaux (cf. *Exode*, 23, v. 5 et *Deut.* 22, v. 4, ci-dessus). A mon sens, ceci est d'ailleurs conforme au verset bien connu (Coran, s. 2, v. 286), mais appliqué à la bête.

(2) Voir Bresnier, *Cours de langue arabe*, Alger, 1914, p. 197.

(3) Sur ce que chaque bête est faite pour un emploi donné et non pour autre chose, voir aussi Bokhârî (41, ch. 4). Sur le fait, au contraire, que le Prophète lui-même était monté avec deux compagnons sur une même bête, voir 77, ch. 99 (Autre h'adith peu favorable aux chiens, cette fois, 59, ch. 17).

(4) M^me^ Achour me dit que, selon les commentateurs (du Coran ?), le Prophète Jacob a été séparé de son fils Joseph et a perdu la vue pour avoir séparé une chèvre de son chevreau.

(5) 1^re^ éd. El-Azhar, 1930.

(6) Par exemple chez Wensinck *(ibidem)*. Cf. le h'adîth cité par ed-Dâmirî ci-après.

(7) Es-Soyoût'î, *Djâmi' eç-Çaghîr* (éd. 1352 le Caire, Must. Moh'ammed, I, p. 125, n° 953).

VI

Pour ce qui concerne le fiqh, il nous faut tout d'abord écarter certains textes, qui, à première vue, sembleraient être en faveur de notre thèse (à savoir que l'Islâm recommande de bien traiter les animaux), je veux dire ceux par lesquels est interdit au pèlerin en état d'ih'râm de tuer du gibier en toutes circonstances, et, d'autre part, ceux qui prononcent la même interdiction contre toute personne se trouvant sur le Territoire Sacré : il s'agit de tabous spéciaux sans rapports avec notre question (1).

Par contre, la Loi Musulmane, comme le Talmud, recommande d'éviter toute cruauté inutile lors de l'abatage rituel des animaux ; presque tous les livres de fiqh insistent sur ce que le couteau doit être bien aiguisé (2). Dans cet ordre d'idées, nous noterons deux choses : d'abord, selon le commentateur de Khalîl, utilisé dans sa traduction par Guidi, il est dit que le chasseur doit égorger rapidement le gibier, même touché à mort, « per risparmiargli spasimi » (3). Ensuite, et ceci est encore plus intéressant, dans son grand *K. el-Fiqh 'ala el-madhâhib al-arba'a*, Moh. el-Gazîrî (4) nous précise que les quatre rites sont d'accord pour recommander : *a*) Que l'on aiguise le couteau hors de la présence de la victime (ce que Shylock ne fait même pas !), *b*) que l'on n'égorge pas une bête en présence d'une autre : cela est sounna (donc rapporte à celui qui suit cette règle une récompense dans l'Au-delà).

Cela n'est d'ailleurs que l'application d'un des *Quarante h'adîths* d'an-Nawâwî (5), que ce dernier a emprunté à Moslim, et qui recommande de bien traiter la victime.

(1) On peut en rapprocher les croyances populaires en Afrique du Nord, selon lesquelles on ne doit pas tuer certains animaux qui sont des djinns (chats et grenouilles) : Legey, *Essai Folklore marocain*, p. 54 et s. et A. Domenech Lafuente, *Del Islam*, 1950, dernière section). Pour le respect de la cigogne, voir Ed. et Et. Sergent, *Histoire d'un marais algérien*, p. 207.

(2) Par ex. Ech-Chirâzî, *Tanbîh*, trad. Bousquet, I, § 108, p. 120 ; au cas contraire la viande sera cependant licite, Khalîl, trad Bousquet, I, § 86.

(3) Dans la partie traduite par Santillana (II, p. 202, n° 63, n.), celui-ci signale que beaucoup de Docteurs de la Loi étendent à la femelle et à son petit, l'interdiction de vendre l'esclave en la séparant de son enfant trop jeune.

(4) T. I, p. 60.

(5) N° 17, p. 41 de la trad. Bousquet, 3e édition.

Il est d'autre part question, dans le fiqh, des animaux domestiques et du traitement auquel ils ont droit. Ceci figure dans les passages relatifs à l'entretien dû aux membres de la famille et aux enfants. Voici quelques dispositions caractéristiques : « Qui possède des animaux doit obligatoirement leur assurer leur fourrage, nous dit ach-Chirâzî (1) ; on ne doit pas leur imposer de charges susceptibles de leur nuire, ni les traire, si ce n'est quand ils ont du lait plus qu'il n'en faut pour nourrir leur petit. Qui se refuse à fournir l'entretien... à ses animaux y sera contraint », au besoin ils seront mis en location, ou même vendus. Si telles sont les dispositions du rite chafé'îte, Khalîl nous donne des indications semblables pour le malékite (2). Chez les Malékites et les H'anbalites, le juge interdira au propriétaire de charger la bête au-delà de ses forces ; d'autre part, si les quatre rites sont d'accord sur ce que le propriétaire doit entretenir ses animaux, Aboû H'anîfa estime que le juge a seulement le droit de l'y exhorter « par la voie du commandement du bien et de la défense du mal » ; il ne saurait, contrairement aux dispositions des trois autres, l'y forcer (3). Chez les Chî'ites, les dispositions sont analogues (4). Il ressort d'un texte de Dimachqî que rendre la liberté à une pièce de gibier peut être considéré comme une œuvre pie (5). Une dernière observation doit être faite au sujet d'autres bénéficiaires de ce traitement dont les animaux doivent jouir ; peut-être y-a-t-il chez les Musulmans une idée qui va bien au-delà du domaine qui est le nôtre, mais je n'ai pas

(1) Trad. Bousquet, III, § 265, p. 94.

(2) Trad. Santillana, II, p. 166 et Fagnan, p. 214. Un commentateur, cité par Santillana, précise que l'entretien est dû au chat aveugle, incapable d'aller à la chasse.

(3) Dimachqî, *Raḥmatou al-oumma*, en marge de Cha'rânî, *Mîzân*, éd. de 1936/1354, Le Caire, II, p. 112-113. Cf. ce dernier auteur (II, p. 145) qui ne fait guère que reproduire le précédent (sauf une variante). Dans notre *Droit musulman par les Textes* (3e éd.) nous avons traduit un fragment des gloses de Bâdjoûrî sur ce sujet (éd. de 1913-1332, t. II, p. 212 et s.) : le maître doit acheter du lait pour le petit de la bête qui n'en aurait pas assez ; il n'est pas permis de laisser mourir de faim des bêtes nuisibles qu'on tiendrait enfermées.

(4) Querry, *Recueil*, I, p. 758.

(5) *K. Raḥmatou al-oumma*, etc., livre d'ikhtilâf de Moḥammed b. 'Abd-er-Raḥmân ad-Dimachqî, livre des égorgements et de la chasse, § 10 (t. I, p. 189, de l'édition du Caire, 1936-1354, en marge du *Mîzân* d'ach-Cha'rânî).

compétence pour en traiter ; d'une part, selon les commentaires de Khalîl (1), « ce n'est pas seulement des animaux qu'il est ordonné de prendre soin ; il est encore recommandé au propriétaire de donner à ses arbres les soins nécessaires, mais on ne va pas jusqu'à dire que la vente lui en serait au besoin ordonnée »; la contrepartie de ceci se trouve au *Minhâdj* d'En-Nawâwî, il y est précisé que pour « ce qui est dépourvu de *roûh'*, tel que conduite d'eau, ou maison, le propriétaire ne peut être contraint à les entretenir » (2).

Tout ceci aurait besoin d'être étudié plus à fond ; en tout cas, il en ressort nettement que, selon le fiqh, le droit d'abuser de son bien est plus restreint (moralement) que chez nous, et d'autre part, on pourrait se poser la question, si l'idée que la plante, étant vivante, doit être traitée différemment de la chose inanimée, ne joue pas. Si ceci s'avérait exact, il y aurait là un pas très timide fait en direction des concepts hindouistes. Montaigne, quelque part, nous parle « d'un certain respect qui nous attache et un général devoir d'humanité, non aux bestes seulement qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mesme et aux plantes » (3). Il semblerait que les Docteurs de la Loi aient eu ce sentiment dans une certaine mesure, eux aussi. Mais je refuse de m'avancer sur ce terrain qui n'est pas le mien.

VII

Passons maintenant à d'autres textes que le Coran, la Tradition, ou le fiqh. 'Omar, était, dit-on (4), particulièrement compatissant à l'égard des animaux : il frappait les gens qui faisaient porter de trop lourdes charges aux bêtes de somme ; il se cachait pour surprendre ceux qui maltraitaient les bêtes, pour les punir ; il passait la main sur la plaie du chameau blessé, pour le soigner, et disait : « Je crains que Dieu ne me demande des comptes au sujet du mal dont tu souffres ».

(1) Khalîl, *Mariage*, etc., note 2, p. 214 de la tr. Fagnan.
(2) *Minhâdj*, v. d. Berg, III, p. 105.
(3) L. II, ch. XI, « De la cruauté », *in fine*.
(4) 'Abbâs Mah'moûd al-'Aqqâd, *'Abqarîyat 'Omar*, 3e éd. 1947, p. 56.

Chez ad-Damîrî (1), nous trouvons enfin de nombreuses anecdotes caractéristiques : un âne que son maître frappait à la tête lui dit : « Ainsi tu seras frappé (au jour du Jugement) » (I, 371). Selon le Prophète, le cheval adresse deux do'as par jour à Dieu (2), et les chevaux font des souhaits qui sont exaucés (II, 296). D'ailleurs, la sourate 2, v. 275, qui promet des récompenses à ceux qui font l'aumône secrètement, est applicable à celui qui fait des dépenses en faveur des chevaux.

Une qoubba fut élevée sur la tombe d'un chien qui avait héroïquement donné sa vie pour sauver celle du roi, son maître (II, 394 et s.). Un vieillard, alors qu'Ibn H'anbal vient lui rendre visite, continue tranquillement à s'occuper d'un chien affamé, qui n'était même pas à lui : « J'ai craint de lui ôter l'espoir (qu'il avait mis en moi) et d'être (de ce fait) privé de toute espérance au jour de la Résurrection » (II, 398) ; suit l'anecdote d'un jeune esclave qui se prive de sa nourriture en faveur d'un chien étranger. Un individu obtient le pardon de Dieu pour avoir réchauffé une petite chatte mourant de froid (II, 538) (3). Un imâm se décide à se consacrer à Dieu seul, ayant vu un chat qui nourrissait un compagnon aveugle.

VIII

Une étude complète de la question devrait, à côté de la théorie, envisager également la pratique. Nous ne le ferons pas ici. Sans doute, cette pratique est-elle variable dans les divers pays musulmans. Les mauvais traitements infligés en Afrique du Nord aux ânes, en particulier, sont bien connus ; mais à côté de ces faits, il en est d'autres en sens contraire. Montaigne savait déjà — il était grand ami des animaux — que « les Turcs ont des

(1) *Kitâb el-H'ayawân*, édit. du Caire Moh. 'Alî, El-Azhar 1374 (d'après Delon). Je n'ai pas consulté Djâh'iẓ.

(2) Sur cette question, voir aussi : Wensinck, *A Handbook*, etc., s. v° « Animals ».

(3) Déjà Perron, dans ses extraits de la *Balance* d'Ech-Châ'rânî (p. 101-102, note 1), rapporte d'après Damîrî un récit tout à fait dans la note du h'adîth relatif au chien altéré (§ V, ci-dessous) : le très pieux savant Chiblî est pardonné par Allah, non en raison de sa science religieuse, ou de ses bonnes œuvres, mais en raison de ce qu'un jour il avait réchauffé une chatte trouvée dans les rue de Baghdâd, toute engourdie de froid.

aumosnes et des hospitaulx pour les bêtes » (1), et, dans son ouvrage, *Veiled Mysteries of Egypt* (1912), S. H. Leeder, mentionne par deux fois des testaments ou des *waqfs* en faveur des chiens, animaux pourtant impurs. Nous pensons que le sentiment qui est à la base de ces libéralités n'a rien de commun avec celui expliquant pourquoi, aux environs de Paris (et je crois de Londres), il y a un cimetière où des personnes riches font enterrer leurs chiens, ou autres animaux domestiques.

IX

Pour ce qui est de la théorie, c'est-à-dire de notre sujet, il va sans dire que seul un véritable arabisant le pourrait traiter de façon approfondie, mais je n'ai pas le sentiment que mes conclusions générales en seraient modifiées. Touchant ce point d'éthique qui nous occupe, il y a des traits communs entre Judaïsme, Christianisme et Islâm, par opposition aux religions d'Extrême-Orient, mais le Christianisme paraît avoir restreint au minimum les conséquences que l'on peut tirer de l'Ancien Testament, l'Islâm les a étendues largement, et on peut même se demander s'il n'aurait pas subi un peu l'influence d'idées extrêmes-orientales, en raison du grand intérêt qu'il porte aux animaux et de ses multiples recommandations en leur faveur, si rares et d'une portée si limitée dans le Christianisme.

Pour terminer, je voudrais relier à nouveau la présente étude à celle que j'ai publiée jadis sur la morale sexuelle de l'Islam en mentionnant le cas d'un même individu chez qui la double différence avec l'éthique chrétienne apparaît nettement ; il s'agit du mystique ach-Cha'rânî déjà cité. Dans son autobiographie (2), celui-ci nous dit d'abord qu'après une très longue période de continence (jusqu'à trente ans), il se maria ; mais (sans doute pour rattraper le temps perdu) ce fut avec quatre femmes, plus pieuses les unes que les autres ; ce trait-là, chez un

(1) *Loc. cit.*

(2) De larges extraits de celle-ci sont reproduits dans la préface par Perron à sa traduction partielle de la *Balance*, v. p. XXIII et s., XLIII et s.

mystique, n'étonnera pas les lecteurs de mon *Ethique Sexuelle* (1). Ce même homme, d'autre part, insiste longuement sur les bons traitements à l'égard des animaux, et, en plus de diverses autorités, toutes dans notre sens, il donne en exemple son propre cas : il traite sa monture avec la plus grande délicatesse ; par crainte de la frapper, il n'a jamais un fouet, ou un bâton à la main (2), il ne l'injurie pas, même lorsqu'elle le jette à terre ; il ne prend jamais un fardeau en croupe, même s'il y est autorisé par le loueur, « car je serais devenu pour elle plus pesant que je n'étais ». Si, par hasard, cela lui arrive, non seulement il s'offre à indemniser le loueur (c'est du *wara'* qui ne nous intéresse pas ici (3)), mais encore « j'embrassais l'ânesse, par exemple, à la tête, et je lui faisais des excuses ». On me répliquera que notre auteur est un personnage quelque peu exalté, et nul n'en n'est plus convaincu que moi. Mais ce qui importe, c'est que cette attitude est, à tout le moins, dans le prolongement de l'enseignement islamique (tant au point de vue sexuel qu'à l'égard des bêtes), alors que chez les Chrétiens, celle d'un autre personnage, d'une psychologie anomale, François d'Assise, à l'égard des animaux, n'est pas du tout dans la ligne de l'enseignement chrétien, comme je l'ai établi, tandis que son célibat l'était.

G. H. Bousquet
(Alger).

(1) Dans le même sens, voir encore ce que dit notre auteur (p. XLIII) des 300 (je dis « trois cents ») concubines du vertueux imâm Mâlik b. Anas. Peu importe, bien entendu, au point de vue sociologique, l'exactitude du renseignement. Ce sont des types de mentalité que nous voulons caractériser.

(2) Il dit à ce propos (Perron, p. L.) : « J'ai ouï dire qu'El-Hâfiz El-Sakhâouî a composé un traité à propos des coups et corrections relativement aux animaux domestiques ».

(3) Voir Bousquet et P. Charles-Dominique, *K. el-Wara'* d'après Ibn H'anbal, *Hespéris*, 1952.

DE LA FILIATION MATERNELLE EN DROIT MUSULMAN

Le régime de la filiation maternelle en droit musulman doit être considéré comme important non seulement pour des juristes, mais pour tous ceux qui essaient de saisir la conception de la famille dans l'Islam classique, tel que l'ont, à la suite du Prophète, élaboré les docteurs. Or il semble que les orientalistes européens n'aient à ce sujet, trop souvent, qu'une information insuffisante, ou même partiellement erronée. Les lignes que lui consacrent, parmi nos contemporains, deux éminents spécialistes de ce droit sont à mon sens inadéquates et risquent de faire commettre certaines méprises au lecteur.

G. H. Bousquet, dans son *Précis de droit musulman* (2e éd., Alger, 1947, par. 77, p. 138), écrit que les liens de filiation maternelle, sans qu'il y ait à tenir compte de ce que nous appellerions une filiation légitime ou illégitime, sont toujours « très restreints » : ainsi, ajoute-t-il, s'agissant de la vocation successorale des parents utérins, « *ils ne remontent pas au-delà de la mère.* Dans tous les cas (sauf pour les empêchements au mariage) *un enfant n'est pas rattaché du côté de sa mère* à d'autres qu'à ses descendants, non pas *à ses ascendants ;* de ce côté et toujours le lien de filiation est coupé. Dans ces conditions cette solution d'ailleurs toute implicite — les textes ne la mentionnent même pas — est *naturelle et logique* ».

L. Milliot est plus restrictif encore. Traitant de la « reconnaissance de maternité » (*Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, 1953, par. 423, p. 394), il assure que « *la reconnaissance n'a d'effet qu'entre la mère et l'enfant...* L'enfant compte dans la famille de son père, non dans la famille de sa mère. Il est donc *naturel* que la reconnaissance de maternité n'établisse *aucun lien*

de parenté entre l'enfant reconnu et les parents de la femme qui le reconnaît ».

C'est nous qui avons mis en italique les passages que nous désirons incriminer. Il n'est pas question, bien entendu, de contester que dans le droit musulman, continuateur de la coutume arabe préislamique, la famille soit demeurée fondamentalement agnatique, nonobstant la réforme successorale introduite par le Coran. Mais cette réforme, déjà, ouvrait impérativement la porte à une « mitigation » du système de la parenté agnatique ; et dans la même voie, à des degrés variables suivant les écoles, les droits reconnus à des parents par les femmes, ou à des parentes, accentuaient la prise en considération de la parenté utérine ou féminine, particulièrement des liens de l'individu avec la famille de sa mère.

C'est ainsi que, prioritaires par rapport même aux agnats ou *'aṣaba* dont les plus proches en degré du de cujus héritent à titre universel, les héritiers partiels (dits à *farḍ*) comprennent du côté maternel, outre la mère elle-même, les *frères et sœurs utérins*, dans l'interprétation reçue du texte coranique (IV, 12), et aussi la *grand'mère maternelle* (voire une *aïeule maternelle plus éloignée* dans les traités théoriques) en vertu d'une extension acceptée par les docteurs. Brèche sans doute encore assez mince dans le système patrilinéaire prévalent, puisque ni l'aïeul maternel, ni les oncles et tantes maternels, ni les enfants des frères et sœurs utérins ne sont héritiers à *farḍ ;* mais brèche tout de même, qui introduit des ascendants comme des descendants de la mère parmi les successibles *en priorité.* Et surtout, à la suite de ce premier pas, la majorité des écoles allait, soit dès l'abord, soit après une longue résistance, admettre la vocation successorale, en troisième ligne, à défaut de gens à *farḍ* et d'agnats, de toute une catégorie de proches parents féminins ou utérins, les *ḏawū l-arḥām* au nombre desquels figurent les oubliés de tout à l'heure : aïeul maternel, oncles et tantes maternels, enfants des frères et sœurs utérins, et aussi leurs petits-enfants, et des cousins du côté maternel.

Voilà qui est net s'agissant de la succession des individus à filiation double — paternelle et maternelle — que nous qualifierons de « légitime » : situation saisie comme ordinaire et

normale, longuement étudiée dans les ouvrages de *fiqh*. Mais qu'en est-il si la filiation, que nous pourrons appeler « illégitime » par commodité de terme plutôt que par conformité de sens, n'est acquise que du côté maternel ? Les ouvrages musulmans sur la matière connaissent deux classes d'enfants de cette catégorie : 1°) l'enfant apparemment conçu dans les liens du mariage, mais que le père à désavoué à l'aide de la procédure coranique spéciale du serment d'anathème contre l'épouse suspectée, ou *li'ān;* il est dit *walad al-mulā'ana;* 2°) l'enfant issu de relations sexuelles autres que les seules relations religieusement licites, à savoir celles unissant les époux entre eux ou bien le maître à une femme esclave lui appartenant ; il est dit « enfant de la fornication », *walad az-zinā*. Dans le sein de l'orthodoxie, le statut de l'un et le statut de l'autre se confondent presque. Les deux sujets, coupés de la filiation paternelle, ont la filiation maternelle aux conditions habituelles qui la prouvent. La seule différence entre eux est que la rupture de la filiation paternelle est, pour le premier, réparable si le père revient sur son désaveu. Elle est définitive pour le second, auquel, si la fornication de la mère est juridiquement prouvée, la plupart des docteurs interdisent absolument d'avoir un père légal. Il suit de cette dernière interdiction que des jumeaux nés de relations qualifiées *zinā* n'ont entre eux juridiquement qu'une fraternité *utérine*, tandis que, pour une partie de l'orthodoxie — telle est l'opinion dominante dans le mālikisme —, l'absence d'une preuve formelle de *zinā* et la possibilité d'une reconnaissance ultérieure de paternité au bénéfice des jumeaux simplement « désavoués » incitent à admettre juridiquement leur fraternité *germaine*, ce qui modifie sensiblement la nature et le quantum de leur vocation successorale réciproque (1). En dehors de cela, *walad al-mulā'ana* et *walad az-zinā* ont même situation familiale et successorale dans l'orthodoxie classique : dès le *Muwaṭṭa'* et

(1) J. D. Luciani, *Traité des successions musulmanes*, Paris 1890, pp. 91-97. Voir notamment sur ce point : Bājī, *Muntaqà*, VI, 255 (mālikite), Šīrāzī, *Muhaddab*, II, 30 (šāfi'ite), Saraḫsī, *Mabsūṭ*, XXIX, 199-200 (ḥanafite), I. Qudāma, *Muġnī*, IV, 264 (ḥanbalite).

le *K. al-Umm* des imams Mālik et aš-Šāfi'ī, on les trouve, sur ce plan, étroitement associés (1).

Est-ce à dire que des voix discordantes ne se soient pas élevées ? A bien scruter les textes sunnites, on en perçoit des échos anciens. Wakī', par exemple, aux alentours de l'an 900 (2), recueille une tradition visiblement koufiote d'après laquelle Šuraiḥ (Ier siècle hég.), consulté sur l'attribution de l'héritage du *walad az-zinā*, aurait répondu : « Remettez-le au gouvernement *(sulṭān)* ». C'est encore à Koufa que vivait al-Ḥasan b. Ṣāliḥ (IIe siècle hég.), dont on nous signalera comme isolée l'opinion d'après laquelle le *walad az-zinā* se distinguerait du *walad al-mulā'ana* en ayant, seul des deux, l'ensemble des musulmans comme *'aṣaba* (3). Il est vrai que, tout mentionné qu'il soit avec considération par les sunnites, al-Ḥasan b. Ṣāliḥ figure en bonne place parmi les anciens chiites zaidites. Le droit chiite imamien, en tout cas, entérinera une différence radicale de traitement entre les deux sortes d'enfants « illégitimes » : pour lui, tandis que le désavoué par *li'ān* est rattaché à sa mère et à la famille de celle-ci, l'enfant né d'une « fornication » n'est susceptible d'aucune filiation légale (4). Cependant le sunnisme, même irakien, a rejeté de bonne heure toute conception de ce type ; et, mis à part pour certains docteurs le cas exceptionnel des jumeaux ci-dessus évoqué, il accorde même vocation successorale à l'une et à l'autre catégories.

Ces enfants « illégitimes » que l'orthodoxie rattache à la mère d'égale façon, ont-ils, vis-à-vis de cette mère et de la famille maternelle, un statut successoral identique ou non à celui que, légitimes reconnus valablement par le père, ils auraient eu ? La réponse est franchement affirmative en ce qui concerne l'immense majorité des orthodoxes : ḥanafites, mālikites et

(1) Bājī, *Muntaqà* (sur le *Muwaṭṭa'*), IV, 82, VI, 254 ; *K. al-Umm*, IV, 12. I. Qudāma, *Muġnī*, VI, 265 a là-dessus une déclaration formelle pour l'ensemble de l'orthodoxie.

(2) Wakī', *Aḫbār al-Quḍāt*, t. I, Le Caire 1947, p. 301.

(3) I. Qudāma, *Muġnī*, VI, 265-266.

(4) Querry, *Droit musulman*, II, 363-365. Par contre, le droit officiel des Fāṭimides et celui des Zaidites ne diffèrent pas sur ce point de l'orthodoxie ; cadi Nu'mān, *Da'ā'im*, vol. II, éd. Fyzee, à paraître ; I. al-Murtaḍà, *al-Baḥr az-zaḫḫār*, V, 365.

šāfi'ites. Les ḥanbalites, par contre, ont une solution différente, que nous examinerons ci-après.

Toutes les écoles sunnites admettent comme héritiers à *farḍ* de l'enfant « illégitime » exactement ceux qu'il aurait eus si, « légitime », il était décédé sans laisser vivant ni son père ni aucun parent paternel. Répétons que les héritiers à *farḍ* du côté maternel sont : la mère, la grand'mère maternelle (ou une aïeule plus éloignée), les frères et sœurs utérins. Le *Muwaṭṭa'* et le *K. al-Umm* (1) ne citent expressément, à propos des enfants « illégitimes », que la mère et les *frères utérins ;* mais il ne fait pas de doute que pour tous les docteurs classiques l'expression « frères » comprend ici les frères *et les sœurs*, et que dans leur esprit *l'aïeule maternelle*, si elle est survivante, remplace comme dans les successions ordinaires la mère prédécédée.

Voici trois témoignages formels, cueillis dans les trois plus grands *maḏāhib :* 1°) L'illustre maître ḥanafite Saraḫsī (XI^e^ s.), traitant du *walad al-mulā'ana*, affirme expressément la vocation successorale de ses aïeules *(jaddāt)* maternelles, en tant qu'héritières à *farḍ* (2) ; 2°) Le célèbre cadi mālikite 'Iyāḍ (XII^e^ s.) précise qu'il n'y a point de désaccord sur le lien successoral existant entre le *walad al-mulā'ana* et sa parenté maternelle « qu'il s'agisse d'aïeule ou de frères » *(min jaddatin au-iḫwa)* (3) ; 3°) Le šāfi'ite fort connu Nawawī (XIII^e^ s.), commentateur de Muslim, nous assure du consensus *(ijmā')* des ulémas sur la vocation successorale des héritiers à *farḍ* du *walad al-mulā'ana*, et il les énumère, en sus de la mère elle-même : *iḫwatuh wa-aḫawātuh min ummih wa-jaddātuh min ummih* (4). Les sœurs utérines et les aïeules par la mère figurent donc incontestablement, comme les frères utérins, au nombre des héritiers *ab intestat* possibles de l'enfant « illégitime » dans le droit musulman classique.

Si les héritiers à *farḍ* n'existent pas, ou n'absorbent pas la totalité de la succession, que devient celle-ci ou son reliquat ? D'après la plupart des docteurs les patrons *(mawālī)* de la mère,

(1) Référ. p. 52, n. 1. Ajouter ici Bājī, *Muntaqà*, VI, 282.
(2) Saraḫsī, *Mabsūṭ*, XXIX, 199.
(3) *Apud* Ubbī, *Ikmāl*, IV, 142, lignes 20-21.
(4) Nawawī, éd. Boulak 1304 h. (en marge de Qasṭallānī), VI, 320.

si celle-ci est affranchie ou d'origine servile, font fonction de *'aṣaba* et reçoivent la totalité, comme dans les successions ordinaires. Le ẓāhirite Ibn Ḥazm paraît être le seul à leur refuser, dans le cas de l'enfant « illégitime », toute vocation successorale : il n'y a pour cela, énonce-t-il, ni texte formel ni vrai consensus (1).

A défaut de ces *mawālī* — ici encore comme dans les successions ordinaires — les mālikites dans leur presque totalité et les anciens šāfi'ites, fidèles à l'enseignement de Mālik et d'aš-Šāfi'ī, attribuent l'héritage à la communauté musulmane, représentée par le Trésor public. Mais les šāfi'ites médiévaux ont évolué sur ce point par le biais d'une considération éthique : certains ont commencé par dénier ce droit à l'État, si celui-ci est injustement gouverné ; en dépit de fortes résistances (2), cette position à la longue l'a si bien emporté qu'à une époque qu'il serait intéressant de préciser — vers le XIVe siècle, semble-t-il — le šāfi'isme, estimant qu'il n'y avait plus et qu'il n'y aurait plus de souverain juste jusqu'à la consommation des siècles, finit par récuser tout à fait le Trésor comme héritier naturel (3). Il s'est rallié sans restriction à la solution ḥanafite que caractérisent deux grands principes : l'accroissement ou *radd* aux héritiers à *farḍ*, de telle manière que ces derniers absorbent la succession en l'absence de *'aṣaba*, et d'autre part la vocation successorale, à défaut d'héritiers à *farḍ* et de *'aṣaba*, accordée aux *ḏawū l-arḥām* (ces proches parents féminins ou utérins signalés ci-dessus). Les ḥanbalites ayant accepté eux aussi la double théorie du *radd* et des *ḏawū l-arḥām* pour toutes successions, nous sommes bien fondé à dire que LA GRANDE MAJORITÉ DES SUNNITES ÉTABLIT DES LIENS DE FAMILLE ASSEZ ÉTENDUS DU COTÉ MATERNEL, QUE LA NAISSANCE SOIT, DANS NOTRE TERMINOLOGIE, « LÉGITIME » OU NON.

Les partisans du *radd* et des *ḏawū l-arḥām* augmentent énormément les chances d'attribuer la totalité d'une succession à

(1) I. Ḥazm, *Muḥallà*, IX, 301, n° 1739.

(2) Par exemple Šīrāzī, *Muhaḏḏab*, II, 31, repousse cette nouvelle conception.

(3) Cf. Sibṭ al-Māridīnī (XVe s.), sur la *Raḥbiyya*, éd. Boulak 1284 h., p. 33. — Voir notamment W. Marçais, *Des parents et alliés successibles en droit musulman*, Rennes 1898, p. 76 ; D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano*, vol. II, Roma 1938, pp. 523-524.

des parents du de cujus. Mais ils ne peuvent cependant exclure tout à fait le cas de déshérence, qui implique presque fatalement la dévolution à l'État. Seulement, pour eux, le Trésor public qui recueille ainsi la succession vacante n'a pas qualité d'« héritier » véritable ; et ceci n'est pas sans conséquence dans la matière des testaments (1).

Revenons maintenant à étudier plus spécialement la parenté des enfants « illégitimes », dans la mesure où certains docteurs lui ont conféré un caractère particulier. En effet, dès l'époque des trois grands imams fondateurs des trois principaux rites orthodoxes, sans doute même antérieurement — mais peu importe pour le présent travail —, une tendance générale divergente se manifestait, en vertu de laquelle l'enfant « illégitime » ne se rattache pas à sa famille maternelle dans les seules limites et sous la seule forme applicables à l'enfant « légitime », de double filiation. Puisque, privé de la filiation paternelle, l'enfant « illégitime » ne saurait avoir de *'aṣaba* propres dans le sens ordinaire du terme, on lui donnera comme *'aṣaba* ceux de sa mère *(ʿaṣabatuhu 'aṣabatu ummih)* ; autrement dit, IL S'APPARENTERA A LA FAMILLE AGNATIQUE DE SA MÈRE PAR L'INTERMÉDIAIRE DE CELLE-CI. Ou bien encore, on déclarera que la mère elle-même est *'aṣaba* de qui n'a pas de *'aṣaba (al-ummu 'aṣabatu man lā 'aṣabata lah)*, et il est précisé que dans cette solution aussi, mais uniquement cette fois en l'absence de la mère, la famille agnatique de celle-ci fait office de *'aṣaba* pour le de cujus. L'adage qui traite la mère elle-même comme *'aṣaba* est transmis notamment par Abū Yūsuf, le tenant de son illustre maître Abū Ḥanīfa, lequel l'attribuait à ses propres maîtres de Koufa (2). Le ḥanafisme classique, nous l'avons vu, ne devait pas suivre cette voie ; sa théorie du *radd*, il est vrai, assure en fait à la mère la totalité de l'héritage (3) quand elle est seule à venir à la succession, tout comme si on la regardait comme un agnat ; mais ce n'est là qu'un cas particulier.

(1) Lorsque le Trésor public est considéré comme « héritier » véritable (c'est le cas chez les mālikites), le testateur ne peut léguer au maximum que le tiers de ses biens, quotité légale, même en l'absence d'ayants droit individuels.

(2) *Āṯār Abī Yūsuf*, n° 709.

(3) Un tiers comme *farḍ*, le surplus à titre de *radd*.

Quant à la première formule, qui fait des agnats de la mère (à l'exclusion de celle-ci) les *'aṣaba* de l'enfant « illégitime », elle est déjà combattue vigoureusement par le šāfi'isme et par le mālikisme primitifs. Le *K. al-Umm* (IV, 12) la dénonce comme étayée sur une tradition douteuse et sur un raisonnement erroné. « Pourquoi ne pas l'admettre, dites-vous, puisqu'on admet comme ses *mawālī* ceux de la mère » ? La réplique šāfi'ite, en bref, est que ces *mawālī* se comportent en véritables *walī*-s de l'individu en cause, pour ce qui est de la solidarité pénale comme de la tutelle matrimoniale, tandis que les *'aṣaba* de la mère, tels que les oncles maternels, de l'aveu même de leurs partisans sur le plan successoral, n'interviennent pas comme solidairement responsables de ses enfants dont on voudrait les faire hériter, ni comme tuteurs matrimoniaux de leurs filles : il n'est donc pas logique de les traiter comme des *'aṣaba* des enfants de leur parente, puisqu'ils ne remplissent pas à leur égard les fonctions ordinairement caractéristiques des agnats. La *Mudawwana* de Saḥnūn (VIII, 95), s'opposant à l'opinion d'un disciple immédiat de Mālik, aime mieux ne pas rejeter complètement le dire « les *'aṣaba* du fils de la *mulā'ana* sont ceux de sa mère » ; mais elle lui donne une interprétation restrictive : il ne s'appliquerait qu'aux *mawālī* de la mère, pour marquer qu'à défaut d'autres héritiers légaux ils recueillent en totalité la succession du de cujus.

Ces deux adages anciens et contestés sont recueillis précisément par la doctrine ḥanbalite qui va, ici, se singulariser. Dans le ḥanbalisme lui-même, deux courants, qui se réclament également du fondateur du rite, s'affirment et subsistent, favorables chacun à l'une de ces deux formules dont ne veut pas le reste de l'orthodoxie (1). Al-Ḫiraqī (x^e s.) n'a retenu que la première regardant les agnats de la mère comme seuls héritiers *'aṣaba*, tandis qu'Ibn Qudāma (début du XIII^e s.), dont le *Muġnī* nous renseigne abondamment, adoptait l'autre solution, celle qui traite la mère elle-même comme *'aṣaba*. Les conséquences pratiques de cette divergence peuvent être, naturellement, fort

(1) I. Qudāma, *Muġnī*, VI, 259-265. Voir aussi le chap. détaillé du ḥanafite Saraḫsī, *Mabsūṭ*, XXIX, 198-200.

sensibles : l'enfant « illégitime » décédant à la survivance de sa mère, et d'un agnat (l'oncle maternel par exemple) ou « patron » de celle-ci, la mère, d'après al-Ḫiraqī, ne reçoit que le tiers de l'héritage (comme *farḍ*), et l'agnat de la mère ou son patron bénéficient des deux tiers, de tout le surplus ; solution moralement choquante, d'où sans doute la préférence accordée à l'autre formule par des juristes tels qu'Ibn Qudāma. De toute manière, les Traditions, sous forme de hadiths, ne faisaient point défaut pour justifier l'une et l'autre de ces deux branches de l'alternative ḥanbalite. Al-Ḫiraqī invoquait un « hadith prophétique », qui figure en effet dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal (nos 2657, 2862, 2995) : « Attribuez les *farḍ* à leurs ayants droit, et le restant au mâle le plus proche *(li-aulà rajulin ḏakar)* » ; et il ajoutait comme argument rationnel que, si la mère était *'aṣaba* comme le père, elle aurait évincé les frères de son enfant. En sens contraire, d'autres « hadiths prophétiques » énonçaient que la *mulā'ana* tient lieu à la fois de père et de mère à son enfant, d'où suit que l'héritage du fils de la *mulā'ana* revient « à sa mère et après elle aux héritiers de celle-ci » *(li-ummihi wa-li-waraṯatihā ba'dahā)*. On rapportait aussi volontiers sous le nom du Compagnon Wāṯila que le Prophète avait dit : « La femme saisit trois héritages : de son affranchi, de l'enfant qu'elle a trouvé, et de son enfant désavoué par *li'ān* » (1). D'autres Compagnons, d'autres autorités des deux premiers siècles de l'hégire étaient appelés à la rescousse, parfois dans les deux sens. Et ajoutons que les autres sunnites, de leur côté, cherchaient à étayer leur solution toute différente sur des noms aussi vénérés, principalement celui du Compagnon illustre Zaid b. Ṯābit, regardé comme un maître en matière de successions.

On se souvient de l'argument du *K. al-Umm* contre le raisonnement par analogie favorable à la vocation successorale des *'aṣaba* maternels : à l'encontre des *mawālī* de la mère auxquels on prétend les assimiler, ils n'interviennent ni comme pénalement solidaires ni comme tuteurs matrimoniaux. Les ḥanbalites,

(1) On retrouve ces deux hadiths notamment dans les *Sunan* d'Abū Dāwūd, nos 2906-2908.

défenseurs de ces agnats maternels sur le plan successoral, ont refusé de se laisser convaincre par cette apparente contradiction, et de faire dépendre l'un de l'autre ces deux aspects de la parenté. Bien qu'un dire attribué à 'Alī leur eût facilité, s'ils l'avaient désiré, l'extension au domaine pénal de la solidarité agnatique à travers la mère dans le cas de la seule filiation maternelle, ils s'en sont tenus sur ce point à la position négative adoptée par la plupart des docteurs : le *ta'ṣīb fī l-mīrāṯ*, déclaraient-ils, n'entraîne point le *ta'ṣīb fī l-'aql wa-l-ḥazwīj*, comme le prouve, dans les successions ordinaires, l'exemple des sœurs qui deviennent, par fiction juridique, « *'aṣaba* avec les filles », quand il y en a (1).

Assurément, dans les différents systèmes qui viennent d'être exposés, l'enfant « illégitime » est lui-même moins avantagé que, par rapport à lui, les membres de sa famille maternelle : chez les partisans de l'agnatisme à travers la mère, les *'aṣaba* de celle-ci héritent de leur parent « illégitime »; mais, comme il est formellement spécifié, la réciproque n'est pas vraie. Dans toutes les écoles sunnites, où la grand'mère maternelle est, à défaut de la mère, héritière à *farḍ*, il n'en est pas de même, pour son propre héritage, de ses petits-enfants (2). Au regard de son conjoint ou de sa descendance, il est à peine besoin de préciser que « l'illégitime » ne se distingue pas, en principe, des autres sujets de droit. Mais son statut et les discussions qu'il suscite peuvent réapparaître néanmoins dans un cas tel que celui-ci : son fils décédant après lui à la survivance d'une fille, de la mère et d'un oncle paternel, *quid* des droits de cet oncle (frère de l'« illégitime ») après attribution des *farḍ* ? Ne lui accordent le restant que ceux des docteurs qui l'admettent comme successible en tant que *'aṣaba* de la *mulā'ana*, ou bien — le cas échéant — frère *jumeau* du père du de cujus (3).

Au total, l'individu de naissance « illégitime », *walad al-mulā'ana* ou *walad az-zinā*, n'est pas, dans l'orthodoxie musul-

(1) I. Qudāma, *Muġnī*, VI, 264.

(2) Sur l'« anomalie » du privilège de l'aïeule maternelle, W. Marçais, *op. cit.*, pp. 123 suiv.

(3) Sarabsī, *Mabsūṭ*, XXIX, 200.

mane, aussi détaché de sa famille « naturelle » qu'on a cru parfois pouvoir l'affirmer, sans doute sous l'influence d'idées européennes, et aussi des règles mālikites, celles-ci comprises encore plus restrictivement qu'il ne convient.

Il peut appartenir à l'historien de la société et au sociologue d'observer que, dans la pratique réelle du monde musulman, la procédure du *li'ān* a toujours été plutôt rare, et que d'autre part l'on s'est constamment efforcé de masquer les naissances « illégitimes », qui autorisent exclusivement une filiation maternelle. Le juriste abondera dans leur sens en soulignant qu'à l'absence de registres d'état civil s'ajoute, pour faciliter une solution favorable à l'enfant, la disposition du droit classique acceptant une durée excessivement prolongée de la grossesse (jusqu'à plusieurs années). Il n'en demeure pas moins que la réglementation du *fiqh* en matière de filiation, comme en toute matière de statut personnel, s'est imposée, avec toutes ses conséquences, à travers les siècles, à la plupart des juridictions musulmanes. Et, dans la mesure, plus grande qu'on ne semble l'admettre quelquefois, où le droit classique recouvre lui-même une réalité sociale — et des conceptions sociales, qui sont elles aussi partie intégrante de cette réalité —, les solutions diverses ou concordantes énoncées ci-dessus sont le reflet d'hésitations ou de certitudes révélatrices, au moins pour les premiers siècles de l'Islam, de ce que les consciences mettaient en cause ou de ce qui, au contraire, était pour elles indubitablement acquis.

Robert Brunschvig
(Paris).

THE FATIMID LAW OF INHERITANCE

The Cadi Nu'mān b. Muḥammad is the jurist and lawgiver of the Fatimids (1); it is on his *Da'ā'imu 'l-Islām*, vol. II, that this my study is principally based. The first volume was edited and published in Cairo in 1951; the edition of the second volume has been delayed for reasons beyond the control of the editor, but he hopes that it will see the light of day in 1958. Nu'mān's major works relating to law are the *Īḍāḥ* (lost), *Iqtiṣār* (ready for publication by the Institut Français de Damas and edited by Dr. Muḥammad Waḥīd Mīrzā, Professor and Head of the Department of Arabic and Islamic Culture, Lucknow University), *Mukhtaṣaru 'l-Āthār; Yanbū'* (only Part II extant), and *Ṭahāra*. He also wrote several historical and polemical works. The relation between these works has not yet been definitely established but it seems tolerably clear *(a)* that the *Īḍāḥ* was the original source, now lost; *(b)* that the *Da'ā'im* came next, to define and consolidate the law; and *(c)* that the *Mukhtaṣaru 'l-Āthār*, for judges, the *Iqtiṣār*, for students, and the *Ṭahāra* and the *Yanbū'* were later productions by other hands. A detailed discussion of this problem would be of great interest, but it is proposed to postpone it to a more convenient occasion.

The Book of Inheritance *Kitābu 'l-Farā'iḍ* is to be found in the last part of the second volume. According to my edition, it is Book XV, and consists of nine *faṣls* comprising 84 articles (§§ 1361-1445):

(1) See "*Qāḍī an-Nu'mān: The Fatimid Jurist and Author*", 1934, *JRAS*, 1-32; *Da'ā'imu 'l-Islām*, ed. A. A. A. Fyzee, I (Cairo, 1370=1951), introduction; W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature* (London, 1933), 37.

1. Inheritance of children and descendants;
2. Parents and children;
3. Spouses;
4. Brothers and sisters with grandparents;
5. *dhawu 'l-arḥām;*
6. *'awl;*
7. Exclusion from Inheritance;
8. Miscellaneous problems;
9. Decrease in the shares of Inheritance and Miscellaneous problems.

Without going into unneccessary detail, we shall now state briefly, with examples, the chief rules laid down by Cadi Nu'mān.

I. — Children and descendants.

1. When a man dies leaving a single child or children, male and/or female, no other person is entitled to inherit and the children take in accordance with the rule that the male takes the double share. For instance, if there are two sons and a daughter, the estate will be divided into five equal portions, the sons will each take two shares and the daughter, one share. This is a common principle of Islamic law.

If there is a single daughter as the sole surviving heir, she will take 1/2 as the Koranic share and 1/2 *bi 'r-raḥm*, on the ground of consanguinity, thus taking the whole property. This decision was clearly inspired by the well-known case of the Prophet's daughter Fāṭima, and demonstrates the affinity between Ithnā-'Asharī and Fatimid principles.

2. *Daughter, Son's Daughter.*

The inheritance will go solely to the daughter, the son's daughter being excluded. This is on the principle that the nearer excludes the more remote. Similarly a son's son or a full sister would also be excluded.

3. *Two Daughters.*

They would first get the Koranic 2/3 between them, therefore the share would be 1/3 each. The remaining one-third would return proportionately *bi 'r-raḥm*, and the final distribution would be 1/2 each.

4. *Two Daughters, One Son.*

The existence of the son brings into force the principle of the double share of the male. The estate will be divided into four equal portions; the daughters will get a quarter each; the son will get the residual one-half as in Sunnite law. " And the son's son stands in the shoes of the son " (*Da'ā'im*).

5. *Son's Daughters.*

Imam Ja'far lays down that the daughters of a son, where there is no son or daughter, are in the same position as a daughter.

6. *Daughter, Son's Daughter, Son's Son.*

The daughter takes the whole of the property. (In Ḥanafī law, the distribution would be: daughter, 1/2; the remaining 1/2 would be divided into three equal portions, the son's son taking two portions and the son's daughter, one; thus $1/2 \times 2/3 = 1/3$ and $1/2 \times 1/3 = 1/6$, respectively. The final distribution would be: d = 1/2, ss = 1/3; sd = 1/6).

7. *Father, Son's Son.*

The father takes 1/6, and the residue of 5/6 goes to the son's son. Similarly, the son's son how low soever *(mā tasāfalū)* takes where no nearer heir exists.

8. *Son's Daughter, Daughter's Son.*

The son's daughter: 2/3; and the daughter's son: 1/3, on the principle that the former represents the son, and the latter the daughter, irrespective of the sex of the heir.

In Ḥanafī law, the son's daughter would get 1/2 as Koranic Heir, and the daughter's son would get the other half, as Uterine Heir.

II. — Parents and children.

This represents Class I, Section 2, in Ithnā-'Asharī Law.

1. *Father, Mother.*

The mother takes 1/3 and the residue of 2/3 goes to the father.

2. *Father, Mother, Son.*

Father: 1/6; mother: 1/6; son: 2/3.

3. *Father, Mother, Son, Daughter.*
   Father, 1/6, *plus* mother, 1/6 = 3/9
   son, 2/3 of 2/3 = 4/9
   daughter, 1/3 of 2/3 = 2/9

4. *Mother, Daughter.*

This is an interesting case of what would be called " return " or *radd*, as understood in Ḥanafī law. The mother is allotted 1/6, as there is a daughter; and the daughter is allotted the Koranic 1/2. Reducing them to a common denominator, we have 1/6 plus 3/6, and 2/6 remains undistributed. In this case the Fatimid jurist Nu'mān simply reduces the denominator to 4 and allocates 1/4 plus 3/4, keeping the original proportion of the shares (the Ḥanafī law is similar). Also the father and the daughter receive 1/4 and 3/4 respectively, for the same reason. This last solution is different from the one given in Ḥanafī law, where the daughter gets 1/2, and the father inherits in two *separate* and distinct capacities. First he gets 1/6 as Koranic Heir, and the remaining 1/3 he gets as Agnatic heir, thus daughter and father each receive one half.

5. *Father, Mother, Brothers.*

Father: 1/6, mother: 1/6, brothers: 2/3.

This happens only if there are more brothers than one; if there is only one brother, the distribution is: father 1/3, mother 1/3, brother 1/3.

III. — Spouses.

The Koranic share of the husband and wife are fixed by Holy Writ and there can be no change in them. Thus the husband receives 1/2 if there are no children, and 1/4 if there are; and the wife receives a half of the husband's share, that it is 1/4 if there are no children and 1/8 if there are. In Fatimid as in Shiite law generally, the shares of the husband and the wife are immutable, and no circumstances are allowed to modify them. For instance:

1. *Wife, Mother, Father.*

The wife gets 1/4; the mother, 1/3; the father, the residue. Therefore: wife: 3/12; mother: 4/12; father: 5/12.

IV. — Collaterals and grandparents.

We now come to the more complicated cases of inheritance involving collaterals, both near and remote.

1. *Full Sister, Full Brother, and other relations.*

It there is no brother, the full sister gets 1/2 and the remaining property is divided among any remote heirs. Two full sisters get 2/3. If there are brothers and sisters, then the whole property will be distributed so that each brother obtains twice the share of a sister.

2. *Uterine Sister, Uterine Brother.*

This is one of those rare cases where male and female inherit equal shares; if there is one uterine brother or uterine sister, he or she gets 1/6 of the estate; but if there are two or more sisters, or brother and sister, or two or more brothers, they divide the 1/3 *equally* between them.

Full, consanguine and uterine brothers and sisters are entirely excluded by the father, mother, son, and daughter. They inherit only in the absence of parents and children.

3. Where full, consanguine and uterine brothers and sisters co-exist, the consanguine brothers and consanguine sisters are excluded, but the uterine brothers and sisters inherit with the full brother and the full sister, taking 1/6 if there be only one of them, or sharing 1/3 equally, if there are more than one of them.

For example:

2 Full brothers,
1 Full sister,
2 Consanguine brothers,
1 Uterine brother,
1 Uterine sister.

The consanguine brothers will be excluded by the full brothers. The uterine brother and sister will take their Koranic share, 1/3, and divide it equally between them. The residue of 2/3 will be divided into five shares, the full brothers taking two shares each and the full sister one share. The distribution will therefore be:

Uterine brothers, 1/6 } = 5/15
Uterine sisters, 1/6 }
2 Full brothers, $2/3 \times 2/5 = 4/15$, plus $4/15 = 8/15$
1 Full sister, $2/3 \times 1/5 = 2/15$ $= 2/15$

Paternal Grandparents.

The grandfather is deemed equal to a brother, in general. Therefore a paternal grandfather and a brother take equally. Similarly, the grandfather and the brother's son also take equal shares.

Grandfather, Grandmother.

The paternal grandfather is excluded by the father; and the paternal grandmother by the mother. If they both coexist, the paternal grandfather takes 2/3 and the paternal grandmother, 1/3.

Mother, Grandfather, Grandmother.

Mother, 1/3; the remaining two-thirds are divided so that the grandfather gets double the share of the grandmother, thus the grandfather, $2/3 \times 2/3 = 4/9$; and the grandmother, $2/3 \times 1/3 = 2/9$. Whence, finally:

Mother = 3/9
Grandfather = 4/9
Grandmother = 2/9

The final section is *dhawu 'l-arḥām*, *'aṣabāt* and *qarābāt*. This is a singular chapter and puts together a number of unrelated cases. It is probable that during the Fatimid period in Egypt, the notion of family and of tribe was still a binding force, and had not disintegrated to the extent that it did later in other countries.

A brief list of priorities will demonstrate this:

a) Son, preferred to son's son.
b) Son's son, preferred to brother's son.
c) Full brother's son, preferred to consanguine brother's son.
d) Father's full brother, preferred to father's consanguine brother.
e) Father's *full* brother's son, preferred to father's *consanguine* brother's son.

Paternal and Maternal Aunts.

When they are not excluded by nearer relations, they inherit in the proportion of two shares to the paternal and one share to the maternal aunt.

The principle of 'awl (increase).

The principle of *'awl* is well-known in Ḥanafī and in Ithnā-'Asharī law. It means that when the shares of the Koranic heirs amount to more than one unit, the denominator is increased and made equal to the numerator. Thus husband: 1/2; 2 full sisters: 2/3. Now 1/2 plus 2/3 = 3/6 plus 4/6, is 7/6, and therefore the Ḥanafī lawyers resolve this anomaly by making the shares as follows: husband 3/7, plus two full sisters 4/7.

The principle is not accepted by the Ithnā-'Asharīs, and apparently rejected also by the Fatimids. The illustration given in the *Da'ā'im* is as follows:

Husband, 1/2 = 3/6
Agnatic brother, 1/3 = 2/6
Consanguine sister, 1/2, but reduced to 1/6.

This is not a very satisfactory illustration of the way in which a consanguine sister loses a part of her share to the Koranic Heirs, but apparently, as in Ithnā-'Asharī law, the claims of the sisters, full and consanguine, are deferred to those of other Koranic Heirs. The section is itself too incomplete to give a full analysis.

Exclusion from Inheritance on Special Grounds.

A few miscellaneous illustrations are given by Nu 'mān in this section. For instance:

a) An illegitimate child obtains inheritance from the mother's, but not from the father's, side (this is the Ḥanafī rule, contrary to Ithnā-'Asharī law, where such a child is *nullius filius* and inherits from neither parent).

b) A Muslim inherits from a *kāfir*, but an infidel cannot share in the inheritance of a believer.

c) The property of an apostate *(murtadd)* is distributed according to Muslim law.

d) A man who kills another, intentionally or unintentionally, cannot inherit from him (agreeing with Ḥanafī, but differing from Ithnā-'Asharī law).

e) If two persons die in a shipwreck or a common calamity, and there is no proof as to which of them died first, each inherits from the other (the same is the rule in Ḥanafī law).

Difficulties and Doubts.

1. When a man died without leaving anyone except his widow, 'Alī gave her the whole of the property; and similarly, the property would go to the widower. (This is also the rule in Anglo-Muhammadan Law.

2. A man of the tribe of Khuzā'a died, and as there was no surviving heir, his property was given by the Prophet to the tribe.

3. Where a man dies leaving several sons, the sword, the buckler, the ring and the Koran would go to the eldest son; if the eldest had died, then to the eldest surviving son.

The apparent reason for this is that the Prophet appointed 'Alī as his *waṣī*, and each successive Imām appointed his eldest son as his heir, in a special sense, to the Imāmate. And for this purpose the special paraphernalia of office went to *one* and could not be shared by other sons. (The same is the Ithnā-'Asharī rule; not so, in Ḥanafī law).

4. Women do not inherit landed property *('aqār)* but the price of the property is to be distributed upon sale *(naqḍ)*. Land is supposed to be a *waqf* for men who go out for *jihād* and fight against the enemy. (Ithnā-'Asharīs agree only in respect of a childless widow, and their excluder is not so wide; the rule does not exist in Ḥanafī law.)

The rule is stated too briefly for a full discussion. The word *naqḍ* here apparently means sale of land and distribution of proceeds. What is not clear however is: if land is not sold, then to whom does it go? If women are not entitled to land, can the sons virtually usurp it?

Pending a final analysis, it may generally be stated that the general scheme of inheritance among the Fatimids is that of the Ithnā-'Asharī Shiite law, with a few minor concessions to Sunnite sentiment; and secondly, that the brief statement on the posi-

tion of women with regard to landed property is too incomplete for a clear understanding of the law. It is possible that the older compendia, like *Mukhtasaru 'l-Āthār*, *Yanbū'*, *Majmū'u 'l-fiqh* and *Ikhbār* may have something to say on the point, but I regret I have not been able to analyse them with the care the problem deserves.

The law briefly stated above is of considerable practical importance, as it is applicable to the Bohoras, both Dā'ūdī and Sulaymānī, a wealthy trading community established in Western India, as well as in East Africa and Ceylon. Unfortunately there is no thorough account or history of this interesting Musta'lian Sect—almost a guild, in some parts of the world—but Dr. S. T. Lokhandwalla has written in an earlier number of this journal a very welcome article on the Bohoras. (1).

A. A. A. Fyzee
(Srinagar, Kashmir).

(1) Fasc. III, 1955, 117-135.

LES SUBDIVISIONS DE L'IBĀḌIYYA

La secte ḫāriǧite de l'Ibāḍiyya qui possédait, dans les premiers siècles de l'Islām, de nombreux partisans dans presque tous les pays musulmans (on trouve, en effet, à cette époque de forts groupements ibāḍites dans le 'Irāq, Ḥiǧāz, Ḥaḍramawt, Yémen, 'Omān, Iran, Égypte et Maghreb), et qui a même réussi à organiser trois imāmats indépendants, dans le Ḥaḍramawt, dans le 'Omān et dans le Maghreb, était loin de former un monolithe. L'unité religieuse et politique de cette secte fut brisée d'assez bonne heure par plusieurs schismes *(iftirāq)* et hérésies *(ḫilāf, muḫālafa)*, à la suite desquels se formèrent de nombreuses subdivisions *(firqa)* mi-politiques, mi-théologiques. Ces scissions furent d'abord, pendant l'époque d'*al-kitmān*, c'est-à-dire avant l'organisation des imāmats ibāḍites, de nature purement dogmatique. Plus tard, dès la première moitié du IIe/VIIIe siècle, s'y ajoutèrent d'autres sectes nées de crises politiques qui, dans un système théologique comme celui de l'Ibāḍiyya, prennent toujours l'allure de schismes. Parmi les causes politiques des schismes ibāḍites, deux, à ce qu'il paraît, eurent une importance spéciale, à savoir la question du condominium exercé par al-Ḥāriṯ et 'Abd al-Ǧabbār, deux chefs ibāḍites qui dans la première moitié du IIe siècle de l'hégire régnaient ensemble sur les Ibāḍites de la Tripolitaine, contrairement aux doctrines musulmanes, et plus tard, l'affaire des *šarṭ* (conditions imposées à l'imām) qui fut la cause du schisme des Nukkār, une des subdivisions ibāḍites principales. Dans l'article présent je me propose de dresser un tableau de ces subdivisions (1).

(1) Sur les Ibāḍites voir T. Lewicki, art. Al-Ibaḍīya dans Handwörterbuch des Islam, ed. A. J. Wensinck et J. H. Kramers, Leyde 1941, pp. 179-181. La biblio-

En étudiant le problème en question, je me suis servi de plusieurs sources arabes, ibāḍites et orthodoxes, dont quatre surtout m'ont fourni des renseignements fort précieux. Je veux parler ici tout d'abord d'une chronique des imāms de Tāhert composée vers la fin du IXe s. de notre ère par Ibn Ṣaġīr (1) et du *Kitāb as-Sīra wa-aḫbār al-a'imma*, l'œuvre d'Abū Zakarīyā' Yaḥyā b. Abī Bakr al-Warǧlānī, historien ibāḍite du Maghreb du XIe s. de notre ère (2). Outre ces ouvrages d'histoire proprement dits, m'ont été d'une grande utilité aussi deux collections de biographies ibāḍites, à savoir le *Kitāb Ṭabaqāt al-mašā'iḫ* d'Abū' l- 'Abbās Aḥmad ad-Darǧīnī (XIIIe s. de notre ère) (3) et le *Kitāb as-Siyar* d'Abū' l-'Abbās Aḥmad aš-Šammāḫī (XVIe s. de notre ère) (4).

D'après les renseignements fournis par les sources arabes, le nombre des sous-sectes ibāḍites était assez grand. J'ai réussi à me procurer des renseignements concernant seize sous-sectes, ce qui paraît épuiser toutes les subdivisions ibāḍites qui aient jamais existé. De ces sous-sectes, seulement quelques-unes ont joué un rôle plus ou moins important dans l'histoire du monde musulman, et surtout celle du Maghreb.

Il paraît que la branche secondaire la plus considérable de l'Ibāḍiyya est la sous-secte nommée al-Ibāḍiyya al-Wahbiyya.

graphie supplémentaire de ce problème a été donnée par R. Rubinacci dans l'article La purità rituale secondo gli Ibāḍiti, dans les Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Nouvelle série, t. VI, Rome 1957, p. 1, n. 1.

(1) Chronique d'Ibn Ṣaghir sur les imams rostemides de Tahert, ed. A. de C. Motylinski dans les Actes du XIVe Congrès International des Orientalistes, III, Paris 1907, pp. 3-132.

(2) Voir sur cet auteur A. de. C. Motylinski, Bibliographie du Mzab. Les livres de la secte abadhite dans le Bulletin de correspondance africaine, t. III, Alger, 1885, pp. 36-38; T. Lewicki art. Abū Zakarīyā' Yaḥyā b. Abī Bakr al-Wardjlānī dans l'Encyclopédie de l'Islām, 2e édition; J. Schacht, Bibliothèques et manuscrits abadites, dans la Revue Africaine, t. C, nos 446-449, 1956, p. 397, no 140. Une partie du Kitāb as-Sīra wa-aḫbār al-a'imma d'Abū Zakarīyā' a été traduite très médiocrement par E. Masqueray, Chronique d'Abou Zakaria, Alger, 1878.

(3) T. Lewicki, Notice sur la chronique ibāḍite d'ad-Darǧīnī dans Rocznik Orientalistyczny, t. XI, Lwów 1936, pp. 146-172; Schacht, Bibliothèques, p. 397, no 142.

(4) T. Lewicki, Une chronique ibāḍite, « Kitāb as-Siyar d'Abū' l-'Abbās Aḥmad aš-Šammāḫī, dans la Revue des Études Islamiques, 1934, pp. 59-78. Nous possédons une édition autographiée du Kitāb as-Siyar qui parut au Caire en 1301 H.

L'origine de la seconde partie du nom de cette secte est des plus contestées. Certains traditionalites la font dériver du nom de l'imām rustumide 'Abd al-Wahhāb b. 'Abd ar-Raḥmān b. Rustum qui régnait à Tāhert dans la seconde moitié du IIe/VIIIe s. et le commencement du IIIe/IXe s. (1). Cette étymologie semble pourtant artificielle, comme le remarque déjà le savant ibāḍite moderne Aṭfiyyaš, dans un de ses ouvrages (2). Une autre étymologie de ce nom, qui le fait dériver de 'Abd Allāh b. Wahb ar-Rāsibī, le premier imām ḫāriğite suivant les sources arabes, mérite plus de crédit. Cette dernière étymologie a été admise par al-Bārūnī (3), par as-Sālimī, auteur ibāḍite moderne bien connu du 'Omān (4) et par le šayḫ Aṭfiyyaš lui-même (5). Les Ibāḍites-Wahbites du Maghreb et surtout ceux de Tāhert, capitale des imāms rustumides, se nommaient aussi al-'Askariyya ce que nous savons grâce à la chronique d'Ibn Ṣaġīr, historien de Tāhert vivant vers la fin du IIIe/IXe s. (6). Enfin, les Ibāḍites-Wahbites du Maghreb se donnent eux-mêmes, dans leurs ouvrages, le nom d'*ahl al-maḏhab* « gens du rite », et aussi *ahl ad-da'wa*, ce qui signifie « gens de la vocation »(7).

Al-Ibāḍiyya al-Wahbiyya était la plus nombreuse et la plus considérable de toutes les subdivisions ibāḍites ; et c'est cette secte qui persista jusqu'à nos jours presque la seule de toutes les branches ḫāriğites. En effet, outre les Ibāḍites-Wahbites, les seuls Ḫāriğites que l'on connaisse aujourd'hui, il y a les petits groupes des Nukkārites, des Ḫalafites et des Nafāṯites qui ne comptent que quelques individus seulement. Ainsi sera-t-il

(1) Motylinski, Chronique d'Ibn Ṣaghir, p. 16; Ibn Ḫaldūn, Histoire des Berbères, trad. de Slane, t.I, p. 387 ; Abū' l-Faḍl Abū' l-Qāsim b. Ibrāhīm al-Barrādī, Kitāb al-Ğawāhir al-muntaqāt, lit., Le Caire 1302 H., p. 174.

(2) Al-Ḥāğğ Muḥammad b. al-Ḥağğ Yūsuf Aṭfiyyaš al-Mīzābī, Risāla šāfiya fī ba'ḍ at-tawārīḫ, lit., Alger 1299 H., pp. 51-52.

(3) 'Abd Allāh b. Yaḥyā al-Bārūnī, Risāla Sullam al-'āmma wa 'l-mubta di'īn ilā ma'rifat a'immat ad-dīn, Le Caire 1324, p. 12.

(4) 'Abd Allāh b. Ḥumayd as-Sālimī, al-Lum'a al-murḍiya min aši''at al-Ibāḍiyya, lit., Alger 1323 H., p. 187.

(5) Aṭfiyyaš, Risāla šāfiya, p. 52.

(6) Motylinski, Chronique d'Ib Ṣaghir, p. 73.

(7) Masqueray, Chronique d'Abou Zakaria, p. 2, n. 2 et p. 271, n. 1. Ajoutons encore qu'Ibn Ḫaldūn connait cette sous-secte sous le nom des 'Azzāba (Histoire des Berbères, t. III, p. 278).

peut-être intéressant de dire quelques mots sur les doctrines de cette sous-secte.

Les Ibāḍites-Wahbites constituent la branche modérée des Ḫawāriǧ. Ils se séparent des extrémistes ḫāriǧites représentés par les Azraqites sur plusieurs points, dont le plus grave est la thèse suivante : selon eux, les musulmans non-ḫāriǧites sont censés être *kuffār*, « mécréants », et non *mušrikūn*, « polythéistes, comme le croient les Azāriqa. La conséquence de cette thèse est la négation de l'*isti'rāḍ*, l'assassinat politique et religieux appliqué largement par les extrémistes ḫāriǧites qui croient licite de tuer les femmes et les enfants des hétérodoxes. De même, il n'est pas permis de s'emparer de leurs biens, leurs armes exceptées. Enfin le mariage avec les non-ibāḍites est chose permise. On sait, en effet, grâce à Ibn Ḫaldūn, que p. ex. la fille de l'imām ibāḍite 'Abd ar-Raḥmān b. Rustum se maria avec le prince ṣufrite de Siǧilmāsa. Quant aux théories politiques des Ibāḍites-Wahbites, il faut mettre en relief surtout leur point de vue sur l'imāmat. Ils considéraient, en effet, conformément aux thèses des Muḥakkima, premiers Ḫāriǧites, que l'existence d'un imāmat n'est pas indispensable. L'état où l'on doit s'en passer, par suite de circonstances défavorables, est appelé chez les auteurs ibāḍites *al-kitmān*, le " secret ". A cet état, la doctrine ibāḍite oppose *aẓ-ẓuhūr*, « la manifestation », c'est-à-dire la déclaration de l'imāmat. Le passage de l'état de *kitmān* à celui de *ẓuhūr* dépend de la décision des cheikhs ibāḍites du pays. Un imām élu de manière normale s'appelle *imām al-bay'a*. Une fois on rencontre, chez aš-Šammāḫī, la définition d'*imām ẓuhūr*, tandis qu'un imām investi par les *ahl al-kitmān*, « les gens vivant en état de secret », pour les défendre quand il leur arrive un malheur, porte le nom d'*imām ad-difā'*, « l'imām de défense » (1). Outre ces titres, on rencontre aussi l'expression *imām al-aḥkām*, « l'imām du commandement ». On appelle l'imām dans les sources ibāḍites-wahbites aussi *amīr*, *amīr al-mu'minīn*, ou bien *amīr al-muslimīn* (2). L'imām était élu par

(1) Lewicki, Al-Ibāḍīya, p. 180.

(2) Masqueray, Chronique d'Abou Zakaria, p. 43, 53 ; Motylinski, Chronique d'Ibn Ṣaghir, p. 113 ; J. Wellhausen, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam, Berlin 1901, p. 14. Cf. cependant aš-Šahrastānī, Milal, éd. Cureton,

un conseil des notables laïques ou bien des cheikhs, qui se tenait à l'écart, et proclamait ensuite sa décision devant le peuple. Souvent l'élection est limitée à une tribu, ou bien à une famille, comme les Banū Azd dans le 'Omān et la dynastie des Banū Rustum de Tāhert. L'imām devait gouverner suivant le Coran, la sunna du Prophète et l'exemple des premiers imāms. Un *imām al-bay'a* est à la fois un chef de guerre, un juge et un théologien. Il règne en maître absolu en appliquant les dogmes sans en rien changer. Celui qui cherche à limiter son pouvoir par des *šarṭ*, « conditions », est considéré comme hérétique ; c'est en des circonstances de cet ordre qu'eut lieu l'affaire du schisme des Nukkār, dont nous allons parler tout de suite. L'imām peut être déposé s'il n'observe pas les dogmes ; les juges qui doivent décider s'il est d'accord avec la doctrine sont sans doute les cheikhs (1). Il paraît que l'usage permettait l'existence simultanée de plusieurs imāms ibāḍites dans divers pays du monde musulman ; en effet nous trouvons en même temps des imāms ibāḍites-wahbites à Tāhert, dans le 'Omān et dans le Ḥaḍramawt. Ce principe trouve une expression nette dans la doctrine d'une autre secte ḫāriğite, à savoir al-Ḥamziyya, branche des 'Ağārida ; d'après cette doctrine, l'existence simultanée de plusieurs imāms est permise jusqu'à la conversion définitive du monde entier (2). On note néanmoins dans le monde ibāḍite-wahbite une tendance à se constituer en imāmat universel, ce qui réussit en effet vers la fin du IIe/VIIIe s., d'ailleurs pour une durée assez courte. Nous voulons parler ici des imāms rustumides qui ont été reconnus pendant un certain temps, comme nous l'apprenons par l'œuvre historique d'Abū Zakarīyā' (3), de tous les groupes ibāḍites-wahbites de l'Occident et de l'Orient, quoique ces groupes n'aient pu, à vrai dire, ni s'unir ni s'uniformiser à cause de leur éloignement. On peut

p. 100. On appelait aussi souvent les imāms ibāḍites ḫalīfa (aš-Šammāḫī, Kitāb as-Siyar, p. 262 ; Ibn Ḫurdāḏbeh, Kitāb al-Masālik wa 'l-mamālik, éd. de Goeje, BGA, t. VI, p. 87 ; Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, Kitāb al-Buldān, éd. de Goeje, BGA, t. V, p. 79).

(1) Masqueray, Chronique d'Abou Zakaria, pp. 144-145, note.

(2) Aš-Šahrastānī, Religionsparteien und Philosophenschulen, trad. Th. Haarbrücker, Halle 1850, t. I, p. 145.

(3) Masqueray, Chronique d'Abou Zakaria, pp. 51, 74-75.

déduire des récits historiques, assez troubles d'ailleurs, qu'une autre forme du gouvernement était pratiquée dans certains cas outre l'imāmat, à savoir une sorte de condominium, comme on le voit dans le cas d'al-Ḥāriṯ et de 'Abd al-Ǧabbār qui étaient, selon l'expression d'al-Barrādī, *muštarikān fi 'l-mulk*, « associés dans la royauté » (1). Il est vrai que ce fait a mis dans l'embarras les docteurs de la secte, étant une négation de principes cardinaux ḫāriǧites (2).

En général, la dogmatique et les théories politico-religieuses des ibāḍites-Wahbites se rapprochent dans quelques questions principales de celles des Sunnites. Les Ibāḍites ne diffèrent des Mālikites que sur quelques points, parmi lesquels leur thèse sur la création récente du Coran au temps du Prophète doit être considérée comme la plus considérable (3). On a relevé aussi l'affinité très étroite qui existe entre la dogmatique ibāḍite et celle des Mu'tazila (4). Malheureusement, les sources dont nous disposons ne nous permettent pas de suivre d'une façon incontestable le processus historique selon lequel les éléments mu'tazilites se sont introduits dans l'Ibāḍiyya. Il faut remarquer cependant que cette influence mu'tazilite sur la doctrine ibāḍite était autrefois si considérable que le géographe arabe al-Bakrī (XI^e siècle de notre ère.) appelle la secte ibāḍite al-Wāṣiliyya al-Ibāḍiyya (5). Les rapports entre ces deux sectes ont mené même à la fondation de plusieurs sectes mixtes.

Passons maintenant à une autre subdivision ibāḍite, à savoir à la sous-secte d'al-Ḥāriṯiyya. On doit considérer comme fondateur de cette *firqa* ibāḍite un certain Ḥamza al-Kūfī qui vécut vers la première moitié du II^e/VIII^e s. Ce docteur était contemporain d'Abū 'Ubayda, président des cheikhs ibāḍites de Baṣra

(1) Al-Barrādī, Kitāb al-Ǧawāhir, p. 170.

(2) *Ibid.*, pp. 170-172.

(3) Z. Smogorzewski, Un poème abāḍite sur certaines divergences entre les Mālikites et les Abāḍites, dans Rocznik Orientalistyczny, t. II, pp. 260-268.

(4) I. Goldziher, Le dogme et la loi de l'Islam, Paris 1920, pp. 163 et 281; C. A. Nallino, Rapporti fra la dogmatica mu'tazilita et quella degli Ibāḍiti dell' Africa Settentrionale dans Raccolta di scritti editi e inediti, ed. M. Nallino, t. II, Rome 1940, pp. 170-175.

(5) Description de l'Afrique septentrionale par Abou-Obeïd-el-Bekri. Texte arabe, éd. de Slane, 2^e édit., Alger 1911, p. 72.

à cette époque, dont il se sépara sur le *qadar*, en admettant dans cette question les opinions mu'tazilites. Plus tard il émigra de Baṣra à Mossoul. Il prêchait sa doctrine surtout parmi les pauvres paysans du 'Irāq. Aš-Šammāḫī nous parle de ses controverses avec les Ibāḍiyya orthodoxes représentés par les adhérents d'Abū 'Ubayda. Parmi d'autres docteurs ibāḍites qui partageaient les opinions de Ḥamza, il faut mentionner un certain al-Ḥāriṯ b. Mazyad al-Ibāḍī. C'est à ce dernier que la Ḥāriṯiyya doit son nom (1).

Outre la Ḥāriṯiyya, une autre secte ibāḍite encore témoigne de l'influence de la doctrine mu'tazilite sur les Ibāḍites. Nous pensons ici à la secte de « Ceux qui acceptent une obéissance qui n'est pas orientée vers Allāh ». Selon aš-Šahrastānī, la principale thèse de cette secte fut empruntée à la doctrine du sectaire mu'tazilite Abu 'l-Huḏayl al-Ǧubbā'ī, qui vivait au IIe/VIIIe s. et vers le commencement du IIIe/IXe s. Nous ignorons complètement les origines de cette sous-secte. Il semble qu'elle fut fondée à une époque postérieure au milieu du IIe/IXe s. ; car nous n'en trouvons encore aucune mention dans la liste des subdivisions ibāḍites contenue dans *Sīrat ila 'l-imām aṣ-Ṣalt b. Mālik*, document écrit vers l'an 250 de l'hégire (2).

A l'époque d'Abū 'Ubayda se manifesta encore une autre différence d'opinions parmi les Ibāḍites. Je songe ici à l'hérésie d'un *mutakallim* ibāḍite, à savoir Ṣāliḥ ibn Kuṭayr qui s'éloigna de la doctrine ibāḍite sur certains points (3).

Nous ne savons rien de précis sur les doctrines prêchées par un certain Sufyān qui se révolta contre la doctrine ibāḍite orthodoxe à l'époque d'Abū 'Ubayda, mais s'en repentit ensuite (4).

Passons maintenant aux Ṭarīfiyya. Cette sous-secte ibāḍite fut fondée dans l'Arabie du Sud par 'Abd Allāh b. Ṭarīf, un des compagnons de l'imām Ṭālib al-ḥaqq. probablement vers

(1) Aš-Šammāḫī, Kitāb as-Siyar, pp. 81, 84-85, 105, 120; aš-Šahrastānī, éd. Cureton, p. 101 ; Ph. K. Hitti, Al-Baghdādī's Characteristics of muslim sects. Abridged, Cairo 1924, p. 26 ; Nallino, Rapporti, p. 175, note.

(2) Siyar al-'Umāniyya, ms. de la Bibliothèque de l'Université de Lwów, nº 1082. II, pp. 74-75 ; aš-Šahrastānī, Milal, éd. Cureton, p. 101 ; Hitti, Al-Baghdādī's Characteristics, p. 89.

(3) Aš-Šammāḫī, Kitāb as-Siyar, p. 84.

(4) *Ibid.*, p. 113.

129/746-47. Autant que nous sachions, elle avait ses partisans surtout en Orient, où elle était, dans la première moitié du IIIe/IXe s., une des trois principales branches de l'Ibāḍiyya répandues dans ces parages, à côté des Ibāḍites-Wahbites et des Ša'biyya, c'est-à-dire les Nukkārites (1).

Les Nukkārites constituent une des principales branches de l'Ibāḍiyya qui a joué un rôle considérable au moyen âge. Le nom de cette secte qui signifie « renieurs » provient du fait que ses partisans refusèrent de reconnaître le second imām ibāḍite de Tāhert, 'Abd al-Wahhāb b. 'Abd ar-Raḥmān b. Rustum, ce qui eut lieu en 168/784-85. Il semble pourtant que les origines de cette sous-secte ibāḍite sont beaucoup plus anciennes. Je passerai sous silence les doctrines et l'histoire de cette secte à laquelle j'ai consacré un article spécial dans l'*Encyclopédie de l'Islām* (2). Je veux rappeler ici seulement que les Nukkārites maghrébins organisèrent vers la fin du IIIe/IXe s. un imāmat dissident de celui de Tāhert. On connaît même le nom d'un imām nukkārite qui vivait à cette époque : c'était Abū 'Ammār 'Abd al-Ḥamīd al-A'mā, maître d'Abū Yazīd Maḫlad b. Kaydād, fameux chef nukkārite de la première moitié du IVe/Xe s. Plus tard, Abū 'Ammār céda la place à Abū Yazīd, qui fut élu par les Nukkārites « cheikh des vrais croyants », et qui gouvernait l'imāmat nukkārite avec le conseil de douze *'azzāba*. Abū Yazīd s'éloigna de la doctrine ibāḍite, en autorisant l'*isti'rāḍ* ou le meurtre religieux à l'instar des Azraqites ou des Ṣufrites maghrébins.

Les Nukkārites portent dans les sources arabes aussi d'autres noms, comme Ša'biyya, Yazīdiyya ou bien Mistāwa. Les adhérents de cette secte se nomment eux-mêmes al-Maḫbūbiyyīn(3). Ils étaient nombreux dans le Maghreb, mais on les trouvait aussi dans le 'Omān et dans l'Arabie du Sud. On compte parmi leurs docteurs les plus remarquables un nommé Hārūn b. al-Yamanī, appelé par les auteurs ibāḍites Hārūn al-Muḫālif, dont

(1) Siyar al-'Umāniyya, pp. 74-75.

(2) T. Lewicki, art. Al-Nukkār dans l'Encyclopédie de l'Islām, Supplément, pp. 185-186.

(3) Aṭfiyyaš, Risāla šāfiya, p. 52.

une polémique avec les Wahbiyya s'est conservée dans un recueil ibāḍite du 'Omān connu sous le nom de *Siyar al-'Umāniyya* (1).

La sous-secte ibāḍite d'an-Nafāṯiyya (ou an-Naffāṯiyya ?) est née à Qanṭrāra dans le Djérid, probablement vers le commencement du IIIe/IXe s. Son fondateur, Nafāṯ (ou Naffāṯ) reprochait à l'imām rustumide Aflaḥ de négliger la guerre contre les Musawwida, c'est-à-dire les Aghlabides, et de mener une vie luxueuse. Selon Nafāṯ, la *ḫuṭba* est une innovation et doit être rejetée. Les doctrines de Nafāṯ furent exposées dans un ouvrage qui fut réfuté ensuite par Mahdī an-Nafūsī, considérable docteur ibāḍite-wahbite de l'Ifrīqiya. Malheureusement aucun de ces deux ouvrages ne nous est parvenu. Vers la fin de sa vie Nafāṯ se retira au Ǧabal Nafūsa, où ses partisans existaient au Ve/XIe s. En dehors de ce district, on les trouvait encore dans le canton de Zīzū ou Zīṭa vis-à-vis de l'île de Djerba, ainsi que dans l'extrême Sud tunisien dans le voisinage de Ġumrāsen, où les rencontre au VIIIe/XIVe s. le voyageur at-Tiǧānī. Les restes de cette secte existent encore au Ġaryān et dans le Ǧabal Nafūsa sous le nom de naffātī (2).

Passons maintenant aux Ḫalafiyya. Cette subdivision, dont les origines sont de nature purement politique, fut fondée en Tripolitaine vers la fin du IIe/VIIIe s. par Ḫalaf b. as-Samḥ, descendant du premier imām ibāḍite de l'Afrique du Nord qui se proclama imām ; elle prit ensuite l'aspect d'un schisme dogmatique. Le premier domaine des Ḫalafiyya fut la côte de la Tripolitaine ; c'était surtout la tribu berbère des Zawāġa qui soutenait la cause de Ḫalaf. Plus tard, on rencontre les Ḫalafiyya à Zīzū et, jusqu'au VIe/XIIe s., dans les petits cantons de Yefren, de Kikla, de Bābal et de Tākbāl à l'est du Ǧabal

(1) Siyar al-'Umāniyya, p. 74 et *passim*.

(2) Aš-Šammāḫī, Kitāb as-Siyar, pp. 194, 281-82; Masqueray, Chronique d'Abou Zakaria, pp. 174, 185, 287, n. 2 ; Abū Zakarīyā' Yaḥyā b. Abi Bakr al-Warǧlānī, Kitāb as-Sīra wa-aḫbār al-a'imma, ms. de l'Université de Lwów, n° 276, f° 47 r° et 57 v° ; Abu 'r-Rabī' Sulaymān b. 'Abd as-Sallām al-Wisyānī, Kitāb as-Siyar, ms. de l'Université de Lwów, n° 277, p. 19, 42 ; at-Tiǧānī, Riḥla, trad. A. Rousseau, dans Journal Asiatique, série V, t. 1, pp. 113 ; Aṭfiyyaš, Risāla šafiya, pp. 53-54; R. Strothmann, Berber und Ibāḍiten dans Der Islam, t. XVII, p. 274 ; T. Lewicki, Mélanges berbères-ibaḍites, dans la Revue des Études Islamiques, 1936, pp. 269-272 ; L. Massignon, Annuaire du monde musulman, 2e édit., Paris 1925, p. 132.

Nafūsa. Selon L. Massignon, on les trouve encore de nos jours à Ġaryān (1).

Vers la seconde moitié du IIIe/IXe s. eut lieu une autre scission politique parmi les Ibāḍiyya de l'Afrique du Nord, Il s'agit ici de l'usurpateur Ibn Maṣāla al-Ibāḍī de la tribu des Hawwāra, qui fonda un état indépendant à l'ouest de Tāhert. Nous ignorons si ce schisme prit ensuite l'allure d'une hérésie dogmatique (2).

Nous ne savons pas grand'chose sur la secte ibāḍite connue sous le nom d'al-'Umariyya, ou al-'Umra. Elle a été fondée par un personnage nommé 'Isā b. 'Umar (ou 'Umayr), probablement dans la première moitié du IIe/VIIIe s. Son fondateur soutenait que les *ahl al-kitāb*, « scripturaires » ne sont point *mušrikūn* « polythéistes ». En ce qui concerne le Coran, il suivait le texte de 'Abd Allāh b. Mas'ūd. Les 'Umariyya se sont éloignés d'une façon considérable des Ibāḍiyya orthodoxes, car Abū Zakarīyā' al-Warǧlānī remarque que les doctrines de deux branches différaient totalement. Autant que nous sachions, les 'Umariyya avaient leurs adhérents seulement dans l'Afrique du Nord (3).

Des doctrines de ces 'Umarites se rapprochaient celles de la sous-secte ibāḍite des Ḥasaniyya (aussi : al-Ḥusayniyya). Ibn Ṣaġīr dit même que le fondateur de cette *firqa* suivait les doctrines de 'Īsā b. 'Umar. Le nom de cette sous-secte, qui n'était répandue que dans l'Afrique du Nord, provient d'Aḥmad b. al-Ḥusayn (al-Ḥasan) al-Aṭrābulusī al-Ibāḍī. Ce docteur paraît avoir vécu en Tripolitaine à l'époque de l'imām Aflaḥ. Le *dīwān* d'Aḥmad b. al-Ḥusayn était connu à Ouargla vers le commencement du IVe/Xe s. Les partisans de cette secte habitaient avant le

(1) Massignon, Annnuaire, p. 132 ; aš-Sammāhī, Kitāb as-Siyar, pp. 180-183, 224-225, 281-282, 574 ; Abu 'l-'Abbās Aḥmad b. Sa'īd ad-Darǧīnī, Kitāb Ṭabaqāt al-mašā'iḫ, ms. de l'Université de Lwów, n° 275, f° 275, 42 v° ; Aṭfiyyaš, Risāla šāflya, p. 53 ; Strothmann, Berber und Ibāḍiten, p. 275 ; Lewicki, Une chronique ibāḍite, p. 61, n. 3.

(2) Al-Ya'qūbī, Kitāb al-Buldān, éd. de Goeje dans BGA, t. VII, 2e édit., Leyde 1892, p. 356 ; Motylinski, Chronique d'Ibn Ṣaghir, pp. 78, 81, 92.

(3) Aš-Šammāḫī, Kitāb as-Siyar, p. 105 ; Masqueray, Chronique d'Abou Zakaria, pp. 60-61 ; Motylinski, Chronique d'Ibn Ṣaghir, p. 73 ; Aṭfiyyaš, Risāla šāflya, p. 51 ; Abū 'Amr Ḫalīfa al-Mārignī (fragment d'un traité sur les sectes ibāḍites), ms. de la Bibliothèque de l'Université de Lwów, n° 1088, II, fasc. f. f° 4 r°.

VI^e/XII^e s. les districts de Yefren, Kikla, Bābal et Tākbāl à l'est du Ǧabal Nafūsa, en Tripolitaine (1).

Parmi les subdivisions ibāḍites citons aussi les Farṯiyya. Cette sous-secte doit sa fondation à un descendant des imāms rustumides, à savoir Sulaymān b. Ya'qūb b. Aflaḥ, qui vivait dans la première moitié du IV^e/X^e s. dans l'oasis de Ouargla. Le nom de cette secte provient du fait que Sulaymān a interdit la consommation du gros intestin de mouton *(farṯ)*. Les autres points de discorde entre Sulaymān et les Ibāḍites-Wahbites se réduisent à des questions encore moins importantes. On peut croire que c'est le *dīwān* d'Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Aṭrābulusī qui a exercé une certaine influence sur les opinions de Sulaymān (2).

La sous-secte ibāḍite d'as-Sakkākiyya tire son nom de son fondateur Sakkāk, remarquable personnage de Qanṭrāra dans le Djérid. On ne sait rien de l'époque où il enseignait. Selon ce docteur, la prière en commun et l'appel à la prière sont des innovations ; il a aussi rejeté la *sunna*. Les Ibāḍites-Wahbites qualifiaient les Sakkākiyya de *mušrikūn*, « polythéistes ». Les adhérents de Sakkāk ne furent jamais très nombreux ; il semble qu'ils étaient limités au district de Qanṭrāra. Les Sakkākiyya disparurent totalement vers la fin du V^e/XI^e s. (3).

Les partisans de la subdivision ibāḍite des Ḥafṣiyya, qui fut fondée à une époque inconnue par Ḥafṣ b. Abi 'l-Miqdām, soutenaient qu'entre *īmān*, « croyance », et *širk*, « polythéisme », il y a *ma'rifat Allāh*, « connaissance de Dieu ». On connaît l'existence de cette secte grâce seulement aux auteurs étrangers à l'Ibāḍiyya (4).

Il nous reste encore la sous-secte des Yazīdiyya, partisans de Yazīd b. Abī Anīsa (ou bien Yazīd b. Unays). Une des principales thèses de cette *firqa*, qu'on doit distinguer d'une autre secte ibāḍite portant le même nom et qui est identique

(1) Aš-Šammāḫī, Kitāb as-Siyar, pp. 366, 546 ; Masqueray, Chronique d'Abou Zakaria, p. 60 ; Motylinski, Chronique d'Ibn Ṣaghir, p. 73 ; Aṭfiyyaš, *l. c.*

(2) Aš-Šammāḫī, Kitāb as-Siyar, p. 366 ; Masqueray, Chronique d'Abou Zakaria, pp. 261-262, 265 ; al-Mārigˇnī, *l. c.* ; Aṭfiyyaš, *l. c.*

(3) Masqueray, Chronique d'Abou Zakaria, p. 287 ; al-Mārigˇnī, *l. c.* ; Aṭfiyyaš, *l. c.*

(4) Aš-Šahrastānī, Milal, éd. Cureton, p. 101.

aux Nukkār, est que Dieu révèlera un nouveau Coran à un prophète persan. On voit ainsi que Yazīd a poussé très loin la thèse sur les *faḍā'il*, « qualités éminentes », des Persans et des Berbères par rapport aux Arabes, dont les germes se trouvent aussi chez les Ibāḍites-Wahbites (1).

Les relations mutuelles entre ces diverses subdivisions ibāḍites étaient en principe hostiles. Les historiens ibāḍites nous parlent fréquemment de guerres que différentes branches ibāḍites, surtout les Nukkār et les Ḫalafites, menaient contre les Rustumides et leurs gouverneurs dans divers pays du Maghreb. Plus tard une hostilité ouverte, ou bien une attitude indifférente des cheikhs ibāḍites-wahbites influents envers Abū Yazīd Maḫlad b. Kaydād, chef d'une grande révolte nukkārite dans la Berbérie de l'Est au IVe/Xe s. de l'hégire, lequel faillit détruire l'état fāṭimide et reconstituer dans ce pays l'imāmat ibāḍite, fut sans doute une des principales causes de l'échec de cette révolte (2). Néanmoins on peut remarquer, de temps en temps, des tentatives d'une réconciliation entre plusieurs sous-sectes ibāḍites. Ainsi p. ex. la population du district de Zīzū en Tripolitaine, composée des partisans des sous-sectes des Wahbiyya, des Nukkār, des Ḫalafiyya et des Nafāṯiyya, vivait en paix, dirigée par un conseil commun à la tête duquel se trouvait, dans la première moitié du IVe/Xe s., un Wahbite qui avait confié les décisions juridiques à un Nukkārī, les prières de Ramaḍān à un Ḫalafī et l'appel à la prière à un Nafāṯī (3).

Voici, dans les grandes lignes, les résultats de mes études sur les sous-sectes ibāḍites. Ces études, d'un caractère plutôt fortuit, ne prétendent nullement épuiser toutes les informations concernant le problème en question et contenues dans les sources dont nous disposons. Une histoire approfondie des subdivisions ibāḍites et une analyse des doctrines de ces sectes restent encore à faire.

Tadeusz LEWICKI
(Cracovie).

(1) Masqueray, Chronique d'Abou Zakaria, pp. 4-18; aš-Šahrastānī, Milal, éd. Cureton, pp. 101-102; Hitti, Al-Baghdādī's Characteristics, p. 26.
(2) Lewicki, Al-Nukkār, p. 186.
(3) Ad-Darǧīnī, Kitāb Ṭabaqāt al-mašā'iḫ, f° 42 v°.

LA POLITIQUE ARABE DES NORMANDS DE SICILE

Les armes communes de Robert et de Roger, et ensuite dans une mesure toujours croissante la force et l'adresse de ce dernier, réalisèrent la reconquête chrétienne de la Sicile sous le signe de la foi, dans les mêmes années où Alphonse VI de Castille faisait accomplir les premiers pas décisifs à la « Reconquista » en Espagne. Mais entre ces deux événements contemporains une différence substantielle s'impose : en Espagne, les forces des indigènes eux-mêmes, qui depuis les fastes légendaires de Covadonga n'avaient jamais tout à fait abandonné la lutte, ont réussi à gagner enfin le dessus et à déclencher la revanche ; tandis qu'en Sicile c'est une force étrangère qui renverse la domination des Infidèles et crée *ex novo* un État, avec la faveur et l'aide sans doute de la population chrétienne locale, mais surtout grâce aux vertus guerrières des conquérants. Parmi ceux-ci, les véritables « Hommes du Nord », les compatriotes et compagnons d'armes des Hauteville, ne furent, comme on l'a justement remarqué, qu'une minorité et une élite, qui forma les cadres de l'armée combattante et ensuite de l'État féodal qui en résulta ; mais la consistance ethnique de l'armée même et de l'État dut être très mélangée et variée, rassemblant autour de l'aristocratie des Normands plusieurs éléments italiens, du Sud non moins que du Nord (comme les célèbres colonies lombardes), et même du dehors de l'Italie. Nous rappelons ce fait pour faire remarquer comment les fondateurs et bâtisseurs de l'État normand de Sicile (et ensuite du Royaume entier) trouvèrent devant eux les Arabes vaincus comme un élément seulement parmi les différents éléments ethniques qui formaient la population ancienne et nouvelle du pays, et envers lesquels l'autorité

des nouveaux souverains put et voulut prendre une attitude exempte de tout orgueil local ou racial, de tout préjugé national héréditaire. La restauration des Normands en Sicile fut ainsi purement religieuse, tandis que dans le domaine de la politique et de l'économie, du droit et de la culture, ils se sentirent libres de choisir et d'adopter tout élément préexistant que l'opportunité leur conseillait, sans rien refuser de la civilisation des vaincus en dehors de leur foi. C'est là le point de départ du célèbre syncrétisme et de la tolérance des Normands, sur lesquels nous allons encore revenir. Mais avant de nous arrêter sur les rapports intérieurs entre les vainqueurs et les vaincus, sur le statut juridique et social et le sort des Arabes de Sicile sous les Hauteville, il nous faut d'abord jeter un coup d'œil sur les rapports extérieurs de l'État normand avec le monde arabe, sur sa politique vis-à-vis de cet Orient musulman, dont, au point de vue religieux, la conquête de la Sicile les avait posés en actifs et implacables adversaires.

La puissance normande en Italie méridionale et en Sicile grandit à la veille et au cours même de la Première Croisade, et la participation des Normands aux Croisades eut dès le début dans l'aventure de Bohémond et dans la fondation de la principauté d'Antioche sa plus frappante expression : le fils remuant et peu fortuné du Guiscard sembla porter outre mer un reflet de l'ambition et de l'esprit d'aventure de son père, qui ne se bornant pas à son beau duché de l'Italie méridionale avait rêvé et amorcé l'expansion au Levant : en terre byzantine d'abord, où il termina sa vie, mais d'où, si sa vie et ses succès avaient duré, il serait très probablement passé en terre musulmane. Le véritable Orient musulman resta d'ailleurs un mirage lointain pour le zèle religieux et les velléités d'expansion des Hauteville, comme le prouve l'attaque de la flotte normande contre Alexandrie en 1174, et les exploits de l'amiral Margariton dans les eaux de Syrie, qui contribuèrent là-bas au relèvement presque miraculeux des forces chrétiennes après Hittin à la veille de la Troisième Croisade. Le dessein d'une intervention massive au Levant peut avoir effleuré quelquefois l'esprit peu avisé de Guillaume II, mais il ne se traduisit jamais dans la réalité ; et la flotte sicilienne resta un simple appui pour le

passage des Croisés. Une politique d'expansion dans une terre musulmane plus proche et plus facile à tenir avait bien été entreprise par les Rois normands au faîte de leur puissance, mais aux temps de Guillaume II elle n'était plus qu'un souvenir : c'est la conquête de l'« Afrique » sous Roger II.

En « Afrique » au sens limité du mot, c'est-à-dire dans la Tunisie d'aujourd'hui, la dynastie zīrite avait assisté sans intervention vraiment efficace à la conquête normande de la Sicile. Bien plus, au cours même de celle-ci, le comte Roger n'avait pas manqué de stipuler avec l'émir Tamīm un pacte de non agression, que la loyauté ou l'intérêt des deux parties firent, à ce qu'il paraît, strictement observer (1). Ce fut Roger II qui ouvrit les hostilités de la Sicile normande contre la côte africaine d'en face : après l'insuccès initial de 1123 au Cap Dimas, et après une alliance précaire en 1135, l'offensive normande se développa dans les années suivantes, en s'étendant à l'est jusqu'à Tripoli (1146) et en culminant avec la prise de la capitale zirite de Mahdiyya (1148) et des autres ports du littoral ifrīqiyen (Sousse, Bône, Sfax). Toute une série d'actions navales, où s'illustra aussi comme militaire l'« amiral » George d'Antioche, aboutit à la création d'une tête de pont sicilienne en terre d'Afrique, dont le souvenir là-bas n'est pas encore tout à fait éteint. Mais la durée effective de cette domination fut brève, autant que l'apogée de la monarchie de Roger ; et peu près la mort du grand roi les possessions africaines étaient déjà perdues pour sa couronne (Sfax, dès 1156, Mahdiyya, occupée par les Almohades, en 1160). Est à l'honneur de Roger, et s'accorde bien avec la période la plus brillante de son règne, la loyauté avec laquelle fut observée la capitulation de Mahdiyya, au témoignage des chroniques arabes eux-mêmes, avec les assurances données par le vainqueur aux Musulmans, la douceur et la justice de son administration. Celle-ci ne s'exerça pas, à ce qu'il paraît, directement par des gouverneurs, mais par les notables indigènes eux-mêmes chargés du paiement du tribut, et dont la fidélité était garantie au moyen d'otages à Palerme (2). Une fois Roger disparu, l'empire

(1) M. AMARI, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 2e éd., III, 170, 338 ; Ibn al-Aṯīr, X, 186.

(2) AMARI, III, 425-28.

éphémère d'Afrique s'effondra : Guillaume Ier n'eut ni le temps ni l'envie, dans son règne agité, de poursuivre cette politique d'expansion dans la seule direction conseillée par la géographie, et Guillaume II, comme nous l'avons vu, songea plutôt à de lointaines et vaines entreprises.

A côté de ces tentatives d'expansion, il faut rappeler d'autre part les rapports pacifiques, voire amicaux, de Palerme avec les Fāṭimides d'Égypte, naguère étudiés par M. Canard (1). Et l'on aura ainsi dans son intégralité le tableau de la politique extérieure des Normands envers le monde arabo-islamique, où se reflète également l'apogée rayonnant et le trouble déclin de la dynastie des Hauteville.

Mais lorsqu'on parle de rapports entre les Normands et les Arabes, c'est plutôt à leurs rapports intérieurs que l'on pense, aux Arabes et en général aux Musulmans qui restèrent dans l'île après la conquête chrétienne. Au cours de celle-ci, avait déjà commencé l'émigration, véritable *hiǧra*, des Musulmans de Sicile (surtout, il est à présumer, des classes les plus élevées) vers les pays musulmans les plus proches, l'Afrique septentrionale, en particulier la Tunisie et l'Égypte, ainsi que l'Espagne. Toutefois même avec cette *hiǧra*, qui se poursuivit sans doute petit à petit pendant le siècle des Normands, et alla augmentant au fur et à mesure que la situation de ceux qui étaient restés empirait, l'Ile garda encore, comme on sait, tout le long du XIIe siècle un élément ethnique arabe, qu'on doit évaluer au moins à une centaine (et même peut-être à plusieurs centaines) de milliers de personnes, restées fidèles à la foi, la langue et à la culture de leurs aïeux. La condition juridique et sociale de ces Musulmans sujets des Normands, telle qu'elle apparaît dans les diplômes et autres documents de cette époque, a été étudiée dès le temps de R. Gregorio, mais surtout par Amari et Chalandon qui ont dégagé toute une échelle de différents statuts correspondant, dans les grandes lignes, comme l'a pensé justement

(1) M. CANARD, *Une lettre du calife fatimite al-Ḥāfiẓ à Roger II*, dans les *Atti del Convegno internazionale di studi ruggeriani*, Palerme 1955, I, 125-146; id., *Un vizir chrétien à l'époque fatimite*, dans *Annales de l'Institut d'études orientales* d'Alger, XII, 1954, en particulier p. 91 et note 24.

Amari, aux différentes circonstances de la reddition et de la conquête (1). La reddition négociée, qui fut le sort de presque tous les grands centres urbains, comportait pour les habitants la liberté personnelle et la conservation des biens privés, tandis que l'occupation violente des campagnes assujettit la population musulmane des provinces à différentes formes de servage : depuis l'esclavage pur et simple, qui est prouvé par documents, mais qui ne fut probablement pas très répandu et fut surtout restreint aux prisonniers de guerre, jusqu'à la « servitude de la glèbe », dont nous avons les plus nombreux exemples dans les *platées* ou *ǧarā'id* jointes aux diplômes, c'est-à-dire dans les listes des noms des serfs (en arabe *ḫurš* ou « rudes », *adscripticii*, ἐναπόγραφοι), rattachés à leur seigneur féodal *intuitu personae*, par un lien de dépendance personnelle, tout en gardant quelques droits de personnalité légale et de propriété qui les distinguaient de la condition infime des esclaves. Au-dessus de ces « rustiques » s'élevaient à leur tour les « lisses » (en arabe *muls*, les ἐξώγραφοι ou *homines* des platées) : colons de condition libre, dont le lien avec le seigneur était seulement *respectu tenimenti*, à cause de la terre qu'ils labouraient à des conditions déterminées, et cessait lorsque ce rapport cessait. A ces deux catégories rurales venait s'ajouter celle des *burgenses* ou bourgeois *(ahl al-maḥallāt)*, de condition libre eux aussi comme les « lisses » mais comme eux assujettis à des obligations et des corvées féodales ; pour passer enfin, dans les villes, aux citoyens libres, mais astreints, en tant que Musulmans, au tribut, et à l'aristocratie des nobles, ces *qā'id* ou *gaiti* qui eurent évidemment et gardèrent longuement parmi les Musulmans les fonctions de chefs militaires suggérées par l'étymologie même du mot (équivalent sémantique de *dux*), bien qu'il se soit parfois réduit à un simple titre nobiliaire. Aux temps au moins de Guillaume II, comme nous le prouve le témoignage d'Ibn Ǧubair, paraît avoir existé un chef général, un *qā'id* qu'il appelle *za'īm* et *sayyid* de tous les Musulmans de l'Ile : c'était là une primauté morale dont nous ne savons pas si l'État normand la reconnaissait officielle-

(1) AMARI, III, 240-278 ; F. CHALANDON, *Histoire de la domination normande en Italie méridionale et en Sicile*, Paris 1907, II, 525-610.

ment ; mais le récit du voyageur arabe attribue à ce personnage un rôle et une influence si grands auprès de la cour, même dans les situations alternées de faveur et de disgrâce, qu'il en arrive à assurer que sa conversion éventuelle aurait entraîné celle de tous les autres Musulmans de Sicile.

Le langage stéréotypé, impersonnel, des diplômes d'une part (1), le récit hautement personnel et passionné d'Ibn Ǧubair d'autre part (mais ce dernier se borne à un moment limité, la fin du règne de Guillaume II), voilà les deux sources directes à partir desquelles on peut reconstruire en partie la vie de ces Musulmans sujets des Normands. Des diplômes ressort, avec l'évidence d'un document officiel contemporain, la condition sans doute désavantageuse, mais qu'on ne doit pas juger toujours pénible et cruelle, de l'élément rural lié au service des seigneurs, et plus souvent encore des églises et des couvents, dans les formes typiques de la féodalité médiévale d'Occident, que la souveraineté normande transplanta en Sicile. L'adaptation parfaite de l'arabe à rendre les différentes dénominations qu'on vient de citer ne doit pas nous faire oublier en effet que cette structure juridique et sociale fut importée par les Conquérants du Nord, puisque on ne la retrouve pas dans d'autres pays musulmans. Sur la vie de l'élément urbain, socialement plus élevé, et jusqu'aux milieux mêmes de la Cour, nous sommes renseignés par le récit précieux du pèlerin andalou, qui en revenant de l'Orient passa entre la fin de 1184 et les débuts de 1185 presque trois mois en Sicile : c'est là un texte unique pour sa verve et son caractère de témoignage immédiat ; sa découverte et sa mise en valeur fut il y a un siècle l'un des premiers fruits des études arabes d'Amari à Paris ; plus tard son disciple Schiaparelli devait le traduire à nouveau dans sa version intégrale de la célèbre *Riḥla* (2).

Le récit d'Ibn Ǧubair (dont le texte cependant ne me semble

(1) Publiés d'une manière très imparfaite par S. Cusa, *I diplomi greci e arabi di Sicilia*, Palerme 1868-1882.

(2) Édition Wright revisée par De Goeje, dans *Gibb Memorial Series*, 1907 (la partie sur la Sicile, pp. 319-343). Traduction italienne par C. Schiaparelli, Rome 1906 ; je ne connais pas directement la traduction française par M. Gaudefroy-Demombynes, Paris 1950.

pas avoir été toujours bien compris par les deux éminents arabisants italiens) nous présente à la vérité des données et des jugements contradictoires sur la conditon des Musulmans de Sicile. Une lceture attentive de ces pages nous offre un *climax*, ou bien si l'on préfère un *anticlimax*, dans les impressions du pèlerin musulman qui vint échouer si dramatiquement en décembre 1184 sur la plage de Messine. Le voyageur commence en effet par étaler son enthousiasme pour la survivance et la vitalité de l'Islam dans la terre et jusqu'à la cour même des rois infidèles, pour la culture et l'ambiance arabe qui entourait Guillaume II, pour le prosélytisme de ses courtisans crypto-musulmans ; mais il en vient ensuite, traitant de Palerme, au jugement d'ensemble que ses coreligionnaires de Sicile vivaient sans sécurité au pouvoir des Infidèles, retranchés de leurs frères du reste du monde musulman (c'est ainsi qu'on doit interpréter le passage où Amari et Schiaparelli virent plutôt une opposition entre les Musulmans de la capitale et ceux de la province). Enfin, dans sa dernière et plus longue halte sicilienne, à Trapani (où cependant il s'étonne de ce que les Chrétiens laissent les Musulmans célébrer la fin du ramadan par des processions publiques au son des trompettes et des tambours), il s'apitoie sur l'agonie de l'Islam sicilien, qu'il dit exposé aux tracasseries les plus pénibles de la part des autorités chrétiennes, et dont les observateurs avisés prévoyaient comme déjà proche l'extinction totale. On peut bien aujourd'hui constater que ces observateurs voyaient juste, car le véritable effondrement de l'Islam en Sicile allait commencer quelques années plus tard, à la mort de Guillaume II. Mais, à côté de ces remarques pessimistes, c'est le même Ibn Ǧubair qui nous a laissé le plus mémorable témoignage de la survivance et de la prospérité de la foi musulmane et de la culture arabe dans l'Ile à cette époque. Il suffit de rappeler ses pages célèbres sur la tolérance du roi Guillaume, sur son entourage et sur son genre de vie orientalisant, sa description de Palerme et en particulier des quartiers musulmans, ses détails sur la population rurale musulmane du Val di Mazara. Pour accorder toutes ces remarques et ces impressions contradictoires, il faut se représenter son attitude fondamentale qui justifie toutes ces contradictions, c'est-à-dire son attachement

passionné à sa foi et à sa culture, dont il est toujours porté à exalter les gloires non moins qu'à plaindre leurs défaites et les pertes qu'elles ont subies. L'arabophilie et l'islamophilie du roi Guillaume (qu'il connaît par les fonctionnaires du Palais) ne sont point pour lui une preuve de largeur d'esprit et de tolérance humaine chez ce souverain, mais seulement de la supériorité indéniable et du prestige de la foi musulmane et de la culture arabe : la liberté du culte islamique dans la capitale et dans l'Ile entière, là où il est pratiqué sans obstacles, n'est que l'exercice d'un droit imprescriptible des Musulmans, tandis que là où il est entravé et menacé, c'est par la méchanceté diabolique des Infidèles. La conclusion d'Ibn Ǧubair sur l'Islam de Sicile, formulée à Trapani où il écouta les plaintes du grand *qā'id* Ibn al-Ḥaǧar, est, nous le répétons, nettement pessimiste ; et elle se termine par l'épisode émouvant de la jeune fille musulmane que son père cherche à marier aux voyageurs pour qu'ils puissent l'emmener en terre d'Islam, en lui épargnant les épreuves et les tentations de l'apostasie. Et cependant, c'est grâce aux « choses vues » de cet écrivain que l'image bigarrée de la Sicile arabo-normande nous a été transmise, avec ses langues, ses religions, ses groupes ethniques variés, d'entre lesquels se détache par son ancienne civilisation l'élément arabe, tout comme à côté des cathédrales chrétiennes aux mosaïques brillantes s'élevaient encore les minarets des mosquées austères.

Doué d'un talent incomparable d'observation et de description, Ibn Ǧubair ne pouvait certainement pas être un juge impartial ni un commentateur objectif de la tolérance religieuse et du syncrétisme culturel de l'État normand. Faut-il dire « de l'État », ou « de ses souverains », le comte Roger et les trois rois qui pratiquement remplissent les cent trente ans de la domination des Hauteville en Sicile ? Tout en ayant garde de tomber, même dans le domaine historique, dans le culte déplorable de la personnalité, on ne pourra dénier à la personnalité supérieure des deux Roger, et surtout à celle du second, une grande part d'initiative et de participation dans l'attitude que la postérité a toujours considérée comme un des titres de gloire de leur État, la tolérance religieuse et le syncrétisme culturel. Cette attitude ne fut jamais, que nous sachions, énoncée, expliquée théori-

quement par ceux qui la mirent alors en pratique, et elle était certes dénuée de quelques-unes des expériences politiques, intellectuelles et morales qui forment aujourd'hui la base de nos jugements sur ce point ; mais elle reste tout de même une caractéristique de cet âge et de ce milieu, et en somme de ces hommes, de ces souverains qui donnèrent alors cet exemple mémorable. Dans cette politique entra sans doute le principe médiéval (beaucoup plus pratiqué en Orient qu'en Occident) selon lequel toute communauté devait se gouverner d'après sa propre foi religieuse, ses propres coutumes et sa tradition culturelle ; on admettait ainsi, à côté de la foi officielle de l'État et du souverain, l'existence d'autres fois hétérodoxes (dans les lieux et les temps où ce principe tomba, ce fut l'intolérance et la persécution). Mais il faudra y ajouter aussi, dans toute tentative d'analyser les causes qui diversifièrent si profondément la politique religieuse des Hauteville de celle des Angevins et plus tard des Habsbourg d'Espagne, cette volonté d'équilibre et de médiation dont nous avons déjà parlé, pour harmoniser, dans l'intérêt du pouvoir souverain, la multiplicité de races, de langues et de cultures que les Conquérants trouvèrent dans leur Nouvel État, compte tenu aussi de la conscience qu'ils eurent de la pauvreté de leur propre tradition culturelle vis-à-vis des hautes valeurs qu'offraient les cultures gréco-byzantine et musulmane. La louange enthousiaste d'Edrisi pour la curiosité scientifique du roi Roger, qu'on lit à la toute première page de son œuvre géographique, est bien plus qu'une simple flagornerie de courtisan : quiconque cherchait alors, dans ce XII^e^ siècle, l'accès aux sources des sciences, ne pouvait le demander qu'à la tradition grecque et arabe, à ces Grecs dissidents de Rome et à ces Musulmans infidèles. Qu'on ajoute encore, en ce qui concerne ces derniers, le prestige d'une haute civilisation matérielle, un raffinement et un luxe de mœurs qui s'imposèrent facilement aux rudes hommes du Nord : et l'on aura quelques-uns des motifs qui expliquent la large politique de tolérance de « l'État œuvre d'art » Mais il ne manqua pas non plus de forces contraires à cette tendance, qui la ralentirent et l'entravèrent, et finirent par l'emporter : la position tout d'abord du roi lui-même, qu'il ne songea jamais à renier, comme *defensor fidei christianae* (telle

qu'elle s'exprime dans les titres de Roger II comme χριστιανῶν βοηθός, en arabe *nāṣir an-naṣrāniyya*), les liens matériels et spirituels de la Dynastie avec la Papauté, dont la scène célèbre de Civitate est presque un symbole, la piété sincère qui poussa les souverains normands à tant enrichir et renforcer l'Église dans leurs domaines, tout cela faisait contrepoids à leur politique arabophile, à leur défense, protection et mise en valeur des Infidèles. La grande féodalité laïque non moins qu'ecclésiastique du Royaume ne pouvait voir sans se renfrogner la survivance et parfois la puissance à la cour de ces éléments orientaux, qu'elle appréciait exclusivement dans les fonctions de serfs, bons à remplir les listes de ses *platées*. L'envie, l'avidité et l'esprit de supercherie furent de bons alliés de la piété religieuse et du prosélytisme : d'où cette pression continue, politique, sociale et confessionnelle, de l'élément dominant, noblesse, clergé et haute bureaucratie chrétienne, et de la populace citadine, excitée par eux contre les Musulmans, vexés et menacés dès que la faveur et la puissance royale faiblissaient. Pour confronter ce jugement d'ensemble avec les expériences d'Ibn Ǧubair, nous trouvons tout à fait conciliables les mœurs orientalisantes de la cour de Guillaume II, la culture arabe et la tolérance personnelle de ce roi (qui s'expriment admirablement dons sa célèbre exhortation pendant l'effroi d'un tremblement de terre : « que chacun invoque le Dieu qu'il adore! »), le fourmillement des Musulmans marchands à Palerme, et paysans dans le Val di Mazara, d'une part, et d'autre part le jugement d'insécurité que le pèlerin porta sur la vie de ses frères siciliens, ainsi que certains faits qu'il relate : le jurisconsulte Ibn Zur'a forcé à une conversion au moins apparente, et le *za'īm* musulman Ibn al-Ḥaǧar, vexé de mille manières lorsqu'il fut tombé en disgrâce auprès du roi.

Les Musulmans de Sicile vécurent ainsi sous les Normands au point de vue juridique et social comme des sujets en état d'infériorité, tout en atteignant parfois individuellement à des degrés très élevés dans l'État et à la cour. Laboureurs ou marchands pour la plupart, ils furent aussi soldats, et nous trouvons les traces de leur présence dans des corps spéciaux, à l'occasion des campagnes italiennes et balkaniques de leurs rois (mais non

pas, naturellement, des campagnes africaines, en terre d'Islam). Ils formaient, au moins à Palerme, une communauté à eux *(ǧamā'a)*, où ils étaient soumis pour leurs affaires intérieures à leurs propres juges et chefs *(cadi, ḥākim)*. Isolés et faisant bloc entre eux au moment du danger, ils se mêlèrent d'ailleurs à la politique intérieure du Royaume, et formèrent ce que nous appellerions maintenant un parti ou une faction d'un poids non négligeable dans les querelles civiles. Il paraît hors de doute que leur période la plus brillante fut aux temps du grand Fondateur de la monarchie, le patron d'Edrisi que les poètes arabes de Sicile et d'Afrique louèrent à l'envi. Une fois disparu Roger II, dont la tolérance et l'humanité semblèrent toutefois fléchir dans ses dernières années (qu'on pense au supplice de Philippe de Mahdiyya, et à d'autres mesures de rigueur contre les Musulmans), lorsque sous Guillaume Ier s'ouvrit la lutte entre la Cour et la noblesse, les Musulmans se rallièrent constamment au parti du roi, voyant dans le pouvoir royal le seul rempart de leur liberté. Mais déjà sous Guillaume Ier, dans le bouillonnement des passions et des haines politiques, éclatait à Palerme ce grand tumulte ou *pogrom* antimusulman de 1161, qui porta un coup terrible à la communauté arabe de la capitale, et qui fut suivi par d'autres massacres en province, causés par les Lombards. Quand le *putsch* de la noblesse contre le roi échoua, et que Guillaume se fut rassis sur le trône, il s'en suivit, à ce qu'il paraît, une nouvelle vague de faveur pour les Musulmans, qui purent se venger, sous prétexte de loyauté envers le souverain, de leurs ennemis chrétiens. Nous avons vu déjà grâce à Ibn Ǧubair la situation sous Guillaume II. Mais la disparition de ce dernier, de même qu'elle entraîna la fin rapide de toute la dynastie des Hauteville, fut fatale aussi pour ce qui restait d'Arabes et de Musulmans en Sicile : les années 1189-90 furent, semble-t-il, décisives pour leur sort, avec une révolte générale de leur part et la répression sanglante qui s'ensuivit ; après quoi l'élément arabe semble avoir disparu de Palerme en tant que communauté et classe sociale (dans les autres villes de Sicile cela avait dû se passer déjà précédemment), et avoir été rabaissé à la condition du servage dans le triangle de Val di Mazara. A Palerme, il est vrai, durent rester des individus isolés dans l'entourage de

la Cour : ce seront eux qui contribueront à la formation intellectuelle du jeune Frédéric II ; mais les trois cents mosquées du temps d'Ibn Ḥawqal, et même le quartier musulman que vit Ibn Ǧubair avec ses marchés florissants, sa mosquée *ǧāmi'*, ses autres oratoires et ses écoles coraniques très fréquentées, appartenaient désormais au passé. On sait que ce sera justement Frédéric II, quelques dizaines d'années plus tard, qui déracinera totalement l'élément arabe de Sicile : mais cette histoire sur laquelle un texte dernièrement découvert nous a donné quelques nouveaux détails (1), va au-delà de notre sujet, tout comme son épilogue de Lucera. On doit en conclure que l'arabisme, en tant que force sociale et culturelle vivante, dura en Sicile aussi longtemps que ces princes de Hauteville, qui avaient cependant arraché à l'Islam là domination politique de l'Ile.

* * *

Il n'y a pas lieu de retracer ici le tableau brillant de la culture arabo-normande, le fruit de cette symbiose dont nous avons rappelé dans ces pages les étapes. Cette tâche a été déjà remplie magnifiquement par Amari, et après lui par d'autres savants spécialisés dans les trois langues et cultures qui formèrent cette civilisation (2). Les arabisants en particulier ont une raison supplémentaire pour chérir et étudier cette époque, puisque c'est à elle en dernier ressort que remontent la plupart des documents diplomatiques et monumentaux, épigraphiques et numismatiques, se rattachant *in loco* aux Arabes de Sicile : tels les plus beaux vers des poètes arabes-siciliens qui chantent les louanges du roi Roger et de ses villas splendides ; telles les inscriptions arabes du palais de Roger à Messine, de la Zisa et de la Cuba. Qu'il nous suffise ici tout simplement de rappeler les éléments de l'État normand qui ont une origine arabe certaine ou probable, ou qui nous apparaissent sous une forme arabe. On ne

(1) E. Lévi-Provençal, *Une héroïne de la résistance musulmane en Sicile au début du XIII^e siècle*, dans *Oriente Moderno*, XXXIV, 1954, 283-288.

(2) Après Amari (mais dépendant de lui pour la partie arabe), on peut consulter A. de Stefano, *La cultura in Sicilia nel periodo normanno*, 2e éd. Bologne 1954. Le dernier travail scientifique sur un représentant de cette culture est E. Jamyson, *The life and work of Admiral Eugenius*, Oxford 1957.

pourra certainement pas qualifier d'arabe, nous l'avons déjà remarqué, la structure féodale de l'État dans son ensemble ; et cependant quelques éléments, à l'intérieur de cette structure même, ont une origine orientale probable, tels les livres bien connus du cadastre (les célèbres *defetarii*) avec leur *dīwān al-taḥqīq* (en latin, la *dohana de secretis*), pour lesquels, une fois rejeté tout rapport avec le système de cadastration anglo-normand, on devra nécessairement penser à des précédents de l'époque arabe, peut-être empruntés à leur tour, comme le pensait Chalandon, à l'administration byzantine. Mais l'influence arabe se manifesta surtout (ce qui frappa les contemporains eux-mêmes, orientaux et occidentaux) dans l'organisation de la cour royale, dans les titres, fonctions et coutumes, dans certains aspects du cérémonial, de la chancellerie et de la monnaie. A côté des « amiraux » et des « gaiti », ces titres purement arabes dont on connaît bien l'étymologie et l'histoire, la cour de Palerme fourmillait de ces pages (en arabe *fityān*), eunuques pour la plupart comme ceux de la cour fāṭimide du Caire et 'abbāside de Baghdad, qui étaient les plus directs et les plus puissants exécuteurs de la volonté souveraine. Les trois rois les plus importants de la dynastie eurent tous, à côté de leur nom occidental, un titre arabe comme les califes, et Roger II fut ainsi *al-Mu'tazz billāh*, Guillaume Ier *al-Hādī bi-amri llāh*, Guillaume II *al-Musta'izz bi-llāh*, tels qu'ils nous apparaissent dans les légendes arabes de leurs monnaies et dans les inscriptions ; songeons aussi à la devise royale *('alāma)* avec laquelle on ratifiait les documents, et dont nous connaissons, avec quelque flottement de texte et d'attribution, deux formules en arabe qui reviennent à : « Louange à Dieu, et reconnaissance pour Ses grâces » et « Louange à Dieu comme Il en est digne ». On ne devra non plus oublier l'institution arabe du *ṭirāz*, l'atelier royal des draps et étoffes de cérémonie ; Monneret de Villard a mis en doute son existence à Palerme (1), mais celle-ci est pourtant rendue vraisemblable par tant d'autres analogies étroites avec les institutions et le cérémonial arabe, et elle est attestée en tout cas par la robe célèbre de Roger qui se trouve

(1) U. MONNERET DE VILLARD, *La tessitura palermitana sotto i Normanni e i suoi rapporti con l'arte bizantina*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, III, Città del Vaticano 1946, 46-89.

à Vienne actuellement. La présence aussi d'une chancellerie arabe, à côté des chancelleries latine et grecque dans l'administration centrale, est extrêmement vraisemblable, pour la rédaction non seulement de cs diplômes bilingues dont nous possédons de précieux échantillons, mais pour la correspondance qui dut être très active avec les cours musulmanes d'Afrique (1), et, tant qu'elles existèrent, avec les possessions normandes d'outremer. La connaissance enfin de la langue et de la littérature arabes chez les Rois et quelques-uns des grands dignitaires du Royaume est un fait attesté (qu'on se souvienne du *Muslaḥlaf* ou Commissaire royal qui interrogea Ibn Ǧubair et ses compagnons à leur arrivée à Palerme), d'ailleurs tout à fait naturel, comme celle de la langue hongroise chez les derniers Habsbourg et du flamand chez les Rois des Belges d'aujourd'hui. Il suffit de rappeler à ce propos le témoignage d'Edrisi, qui attribue à Roger II non seulement l'idée et le patronage de son œuvre géographique, mais jusqu'à son titre arabe en prose rimée ; et, pour Guillaume II, le témoignage d'Ibn Ǧubair, qui le tenait de la bouche des *filyān* crypto-musulmans de sa cour.

De cette capacité d'assimilation et de syncrétisme naquirent les œuvres qui font la gloire de l'âge normand de Sicile : dans le domaine arabe, les versions à travers cette langue de Ptolémée et d'Aristote, la lyrique exquise qui chanta cette cour et sa vie de délices, et l'entreprise vraiment royale d'Edrisi. *Arabia capta ferum victorem cepit*, et donna à l'Ile méditerranéenne, au cours de ce XII^e^ siècle et dans la première moitié du siècle suivant, une primauté culturelle dont la Sicile n'a jamais ensuite connu l'équivalent (2).

Francesco GABRIELI
(Rome).

(1) Cf. cependant l'article cité de Canard, *Une lettre du calife fatimite...*, p. 144, d'où semble ressortir que la correspondance de Palerme avec le Caire était au moins en partie tenue en grec.

(2) Je voudrais signaler ici, à propos des études arabo-siciliennes, que mon article dans ces mêmes *Studia islamica* II, 1954, 98-102 *(Un secolo di studi arabo-siculi)* a été complété et continué par U. RIZZITANO, *Nuove fonti arabe per la storia dei Musulmani di Sicilia*, dans *Scritti in onore di Giuseppe Furlani*, Rome 1957, 531-555 (= *Rivista Studi Orientali*, XXXII). Je suis enfin heureux d'annoncer que le rétablissement de la chaire d'arabe à l'Université de Palerme, qui était depuis longtemps un desideratum de nos études, est désormais (1958) devenu une réalité.

THE BANŪ JAMĀ'A

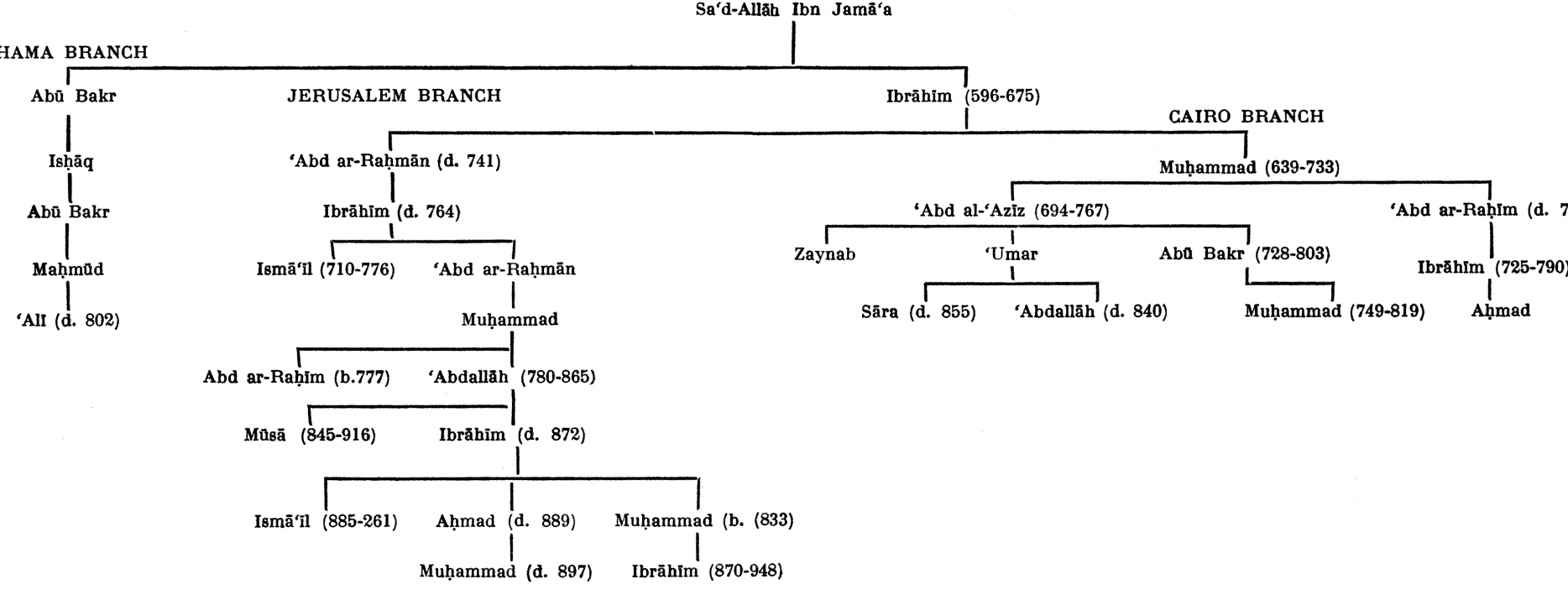
A DYNASTY OF SHĀFI'ITE JURISTS IN THE MAMLUK PERIOD

Opportunities for advancement in the various walks of public life are usually most plentiful when a major change of political regime takes place. With the establishment of a new order following a political upheaval, a new aristocracy of public service emerges, which is called into existence by the new circumstances, and which usually dies out with the regime that created it.

Thus towards the middle of the thirteenth century A.D., the establishment of the Mamluk state in Egypt and Syria, superseding the mosaic of Frankish and Moslem states that had existed there in the previous two centuries and which, in turn, had replaced the older Arab dynasties in political and military hegemony, opened the opportunity to native Arab Moslems for advancement in that field for which the Mamluks were ill-prepared by flair and training: the field of religious and judicial administration. Beginning with the later half of the century, a new Arab Moslem aristocracy arose, composed of those families which had seized the opportunity of the new regime and established themselves as a special upper class, a *noblesse de robe*, exercizing almost a monopoly of Islamic learning. The formation of this aristocracy of juridical and religious erudition is one of the most interesting features of the Mamluk period and deserves special study (1). Since the religious-judicial administration was the only avenue in public life open, under the new regime, to native Arab Moslems, and exclusively so, the new

(1) This article is part of a study which I am preparing on the Arab Moslem *noblesse de robe* under the Mamluks.

GENEALOGICAL TABLE OF THE BANŪ JAMĀ'A



class enjoyed a special position of leardership among the Arab Moslem population, intermediary between them and the ruling class.

The Banū Jamā'a were, in many ways, typical of this new aristocracy of erudition. Originally from Hama, in northern Syria, the Banū Jamā'a were consistent adherents of the Shāfi'ite rite, the dominant Sunnī rite in the Mamluk Empire, and traced their descent ot the North Arab tribe of Kināna. (1) Members of the family first appear in Islamic history as jurists of some eminence in the later half of the thirteenth century; and the family became established as the dominant Shāfi'ite family in the Mamluk Empire between 1291 and 1383, when three generations of Banū Jamā' a held office as grand cadis of Egypt for a total of 61 out of 92 years, occasionally serving also as grand cadis of Damascus.

The rise of the Banū Jamā'a from provincial obscurity to public distinction was rapid, within one generation: a phenomenon which was common at the time. Little is known about the family before the establishment of the Mamluk regime. Apparently its members were undistinguished people, some of whom had applied themselves to religious learning, without achieving much note, or embraced the sufi cult, which had already become the dominant feature of popular Islam with the decline of the Baghdad Caliphate. While nothing is known about Sa'd-Allāh Ibn Jamā'a, the ancestor of all known Banū Jamā'a, his brother Abū'l-Fatḥ Naṣr-Allāh was an ardent sufi who introduced other members of the family to the cult. (2) Sa'd-Allāh's son, Burhān ad-Dīn Abū Isḥāq Ibrāhīm, was also an ardent sufi reputed for extreme piety, and also a man of learning of minor importance. Born in Hama in 596 A.H./1200 A.D., he was orphaned a an early age and travelled later to Damascus where he studied jurisprudence *(fiqh)* and tradition *(ḥadīth)*. He

(1) Although there is no reason to doubt the Kināna ancestry of the Banū Jamā'a, it must be noted that such genealogies were often fictitious. Some families are known to have changed genealogies as they rose to distinction, to enhance their pretensions to aristocracy.

(2) Al-'Alīmī, *Al-uns al-jalīl bi-tārīkh al-Quds wa'l-Khalīl* (Cairo, 1283 A.H.), II, p. 481.

made a modest career for himself as a teacher and lectured in several places, although Hama remained his permanent home. He died in Jerusalem, where he had intended to settle finally, soon after his arrival there, in 675 A.H./1277 A.D. (1)

These were the modest beginnings from which the Banū Jamā'a rose to fame within one generation, their rise being, indeed, the achievement of one man: Badr ad-Dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn Jamā'a, the son of Ibrāhīm ibn Sa'd-Allāh. The son of a provincial jurist, traditionist, and sufi of little note, Badr ad-Dīn Muḥammad succeeded in reaching the highest position open to free-born Arab Moslems in the Mamluk Empire: that of Shāfi'ite grand cadi of Egypt. His distinguished career made the fortunes of the family and established it among the leading religious-judicial dynasties of Mamluk Syria and Egypt.

Born in Hama in 639 A.H./1241 A.D., Badr ad-Dīn Muḥammad seems to have begun his public career in middle life, after he had distinguished himself as a scholar and a man of character and integrity. After having served in his first public appointment as professor *(mudarris)* in Damascus, he was transferred to Jerusalem where he was assigned the offices of orator *(khaṭīb)* and prayer leader *(imām)* of Al-Aqṣā Mosque, one of the leading sanctuaries of Islam. After him the position of *khaṭīb* of the Aqṣā Mosque became almost a family monopoly until the early sixteenth century. Later, in 687 A.H./1288 A.D., he was appointed cadi of Jerusalem.

Badr ad-Dīn Muḥammad's position as a leading scholar and religious and judicial administrator was already well established when, on the death of the Shāfi'ite grand cadi of Egypt, the sultan Al-Ashraf Khalīl summoned him by *barīd* (post horse relay) to assume the august office in 690 A.H./1291 A.D. and to serve also as *shaykh ash-shuyūkh* (head of the sufi fraternities) of Egypt. The change in the regime following the murder of Al-Ashraf Khalīl brought about his dismissal from those offices

(1) Gaston Wiet, *Les biographies du Manhal Safi* (Cairo, 1932), no. 27; *Al-uns al-jalīl*, II, p. 493-494; As-Subkī, *Ṭabaqāt ash-shāfi'iyya al-kubrā* (Cairo, 1324 A.H.), V, p. 46-47.

in 693 A.H./1294 A.D. Dismissed from Egypt, Badr ad-Dīn Muḥammad served twice as grand cadi and *shaykh ash-shuyūkh* of Damascus before his reappointment as grand cadi of Egypt in 702 A.H./1302 A.D. The sultan An-Nāṣir Muḥammad, who disliked him personally, dismissed him again in 710 A.H./1310 A.D.; but he was reinstated the following year and remained in office until he retired, an old man, of his own accord in 727 A.H./1327 A.D. He died in Cairo in 733 A.H./1333 A.D.

Badr ad-Dīn Muḥammad's was a long and fruitful life. In spite of the many duties of his public offices he did not neglect his scholarship but left numerous works, the most important of which is a book on constitutional law: *Taḥrīr al-aḥkām fī ṭadbīr ahl al-Islām*. His reputation for scholarship equalled his reputation as an honest, capable, and disinterested administrator. As a man, he seems to have impressed his contemporaries by his majestic bearing, his piety, and his self-denial. During his last term of office as grand cadi of Egypt, he refused the emoluments of the office: a rare phenomenon in a period characterized by greed. (1)

The descendants of Badr ad-Dīn Muḥammad formed the Cairo branch of the Banū Jamā'a, which remained for three generations the most illustrious branch of the family, and continued for one more generation as a branch of some local importance. In a capital like Cairo, which controlled the destiny of the vast Syro-Egyptian Empire, it was difficult for a family to maintain a position of influence without producing men of exceptional worth. Thus, for the following two generations during which the Cairo branch of the Banū Jamā'a maintained their distinguished position, that branch boasted of two members whose careers compare well with that of Badr ad-Dīn Muḥammad, the two men being his son, 'Izz ad-Dīn 'Abd al-'Azīz, and a grandson, Burhān ad-Dīn Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn 'Abd ar-Raḥīm. After the death of the latter, the Cairo branch passed within one generation into oblivion.

(1) *Manhal Safī*, no. 1985; Ibn Ḥajar, *Ad-durar al-kāmina fī a'yān al-mi'a ath-thāmina* (Hydarabad Deccan, 1348-1350 A.H.), III, p. 280-283; *Al-uns al-jalīl*, II, p. 480-481; Subkī, V, p. 230-233; Al-Maqrīzī, *As-sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk* (Cairo, 1934-1942), I, p. 271, 798, 929; II, p. 86, 126, 283.

Actually the term " Cairo branch", as applied to the descendants of Badr ad-Dīn Muḥammad, is more a term of convenience; for, during the three generations when the family maintained its position of distinction, the Banū Jamā'a could not be said to belong to any particular place. The demand of the central government for recognized men of learning to fill important posts in the religious and judicial administration of the Empire caused the early Banū Jamā'a to move continually between Hama, Jerusalem, Damascus, and Cairo, as their various appointments dictated. The home of a distinguished Moslem man of learning at the time was wherever he was called upon to function or chose to live in the world of Islam; and the early Banū Jamā'a of note, as yet not having established vested interests in any particular place, followed opportunity from one capital to the other. It was only after the family had reached its generations of decadence that the places of residence of its members became fixed. By that time vested interests had developed, and the various branches of the Banū Jamā'a, tied down to their hometowns by inherited properties, *awqāf*, and privileges, had merged with the local aristocracies. Besides, with the decline in their standard of learning, they were not drawn away from their homes to fill more attractive posts elsewhere. Thus, following a pattern common to many such families, the descendants of the cosmopolitan scholars became town aristocrats, less brilliant and distinguished but more settled and secure.

'Izz ad-Dīn 'Abd al-'Azīz, the great Ibn Jamā'a of the second generation, was born in Damascus in 694 A.H./1294 A.D., while his father was serving his first term there as Shāfi'ite grand cadi, following his dismissal from Cairo. As a child and a young man he enjoyed every advantage of training for public office and received an excellent education in the traditional forms of Islamic learning. Beginning his public career at the early age of 20, in 714 A.H./1314 A.D., as a *mudarris*, he continued to teach and to occupy professorial positions until his death, despite the fact that he was called upon to serve in other religious judicial posts. Following his father's retirement in 1327 he was appointed to the important religious-judicial position of Intendant of the Treasury *(wakīl bayt al-māl)* of Egypt in

addition to other minor offices and teaching positions. Later, in 738 A.H./1340 A.D., he was raised to the dignity of Shāfi'ite grand cadi of Egypt — a position which he occupied with distinction until his resignation in 766 A.H./1365 A.D., except for a brief interruption of 80 days in 759 A.H./1358 A.D. His undoubted integrity and his disinterested and good management of the office won him an excellent reputation and exceptional respect from the Mamluk authorities. It was the leading Mamluk amirs, in fact, who were responsible for his exceptionally long stay in office by begging him to remain in it whenever he expressed a wish to resign and devote his full time to teaching and scholarship. During his first term of office as grand cadi, the sultan An-Nāṣir Muḥammad bestowed on him the extraordinary privilege of appointing the grand cadis of Damascus, which was normally the prerogative of the sultan. His reputation was further enhanced by his constant struggle against judicial corruption in Egypt. He died in retirement, while on a visit to Mecca, in 767 A.H./1366 A.D. (1)

The nephew of 'Abd al-'Azīz, Burhān ad-Dīn Ibrahīm, was the great Ibn Jamā'a of the third generation. Born in Cairo in 725 A.H./1325 A.D., he was brought up in Damascus, where he lived with relations in the suburb of Al-Mazza. His father, Zayn ad-Dīn 'Abd ar-Raḥīm (d. 739 A.H./1339 A.D.) (2) was a man of no exceptional note who had served as *khaṭīb* of Al-Aqṣā Mosque beginning with 734 A.H./1333 A.D.; and, on his death, he left the office in the name of his still very young son Ibrāhīm, a practice not uncommon among the *noblesse de robe* at the time. The office was filled by a deputy until Ibrāhīm could take over its functions himself, teaching in Jerusalem at the same time at the Ṣalāḥiyya *khānqāh* (sufi fraternity house): another position which became almost a family monopoly after him.

The rising reputation of Ibrāhīm as a man of learning brought

(1) *Manhal Safī*, no. 1433; Durar, II, p. 378-382; *Sulūk*, II, p. 442; Ibn Taghrī-Birdī, *An-nujūm az-zāhira fī mulūk Miṣr wa'l-Qāhira* (Berkley, 1909-1929), V, p. 151, 194, 243; Subkī, VI, p. 123-124.

(2) *Durar*, II, p. 360; Ibn al-'Imād al-Ḥanbalī, *Shadharāt adh-dhahab fī akhbār man dhahab* (Cairo, 1350-1351 A.H.), VI, p. 121; *Al-uns al-jalīl*, II, p. 481.

about his summons to assume the office of Shāfi'ite grand cadi of Egypt in 773 A.H./1371 A.D. The third Ibn Jamā'a to fill this office, he performed its duties in a manner worthy of his uncle and grandfather. He asked to be relieved of its functions several times, caring little for the honour attached thereto, and finally resigned in 779 A.H./1378 A.D., only to be called back again to the office in 781 A.H./1380 A.D. and dismissed finally in 784 A.H./1383 A.D. After his dismissal, he returned to the performance of his old functions in Jerusalem; but he was soon called to assume the office of Shāfi'ite grand cadi of Damascus, a position which he held until his death in 790 A.H./1388 A.D. (1)

* * *

While it was in Cairo and Damascus that the great Banū Jamā'a jurists built for their family a reputation and position of influence that was to last throughout the Mamluk period, it was in Jerusalem that the family became established in its position. In Cairo, the capital of the Mamluk sultans, family fortunes rose and fell with changes in the Mamluk regime; and Damascus, first city of Syria and, as such, second capital of the Empire, was not much better off in this respect. Jerusalem, on the other hand, while traditionally regarded as a holy city and serving as a centre for religious studies, was in fact little more than an out-of-the-way provincial town. In such a place the maintenance of a family position was less difficult and the influence of a respected family could be preserved for generations. Families like the Dayrī and the Qarqashandī, which provided the local religious-judicial administration with personnel, were numerous, and the Banū Jamā'a ranked not least among them.

It was not the descendants of the Banū Jamā'a grand cadis but their kinsmen who came to form the Jerusalem branch of the family, the only branch known to have outlasted the fifteenth century. The leading scholars of the family moved to and held office in various towns of importance during the

(1) *Manhal Safī*, no. 42; *Durar*, I, p. 38-39; *Nujūm*, V, p. 308, 349, 352, 442-443, 602; *Shadharāt*, VI, p. 311-312; *Al-uns al-jalīl*, II, p. 452-454.

late thirteenth and fourteenth centuries, and their less distinguished kinsmen followed them and reaped the benefits of their family connection. Thus during that early period an undistinguished branch of the family appears to have established itself in Al-Mazza, a suburb of Damascus. (1) A second branch, which was the longest lasting, was established in Jerusalem ; while a third branch, descendant of Abū Bakr, brother of Ibrāhīm ibn Sa'd-Allāh, remained on native ground in Hama. (2)

Nothing is known about Zayn ad-Dīn 'Abd ar-Raḥīm ibn Ibrāhīm (d. 741 A.H./1341 A.D.), (3) the ancestor of the Jerusalem branch of the Banū Jamā'a. His son Burhān ad-Dīn Abū Isḥāq Ibrāhīm (706 or 708 — 764 A.H./ 1306 or 1308 — 1363 A.D.), (4) was a man of learning of little note who served for a time as *khaṭīb* of Al-Aqṣā Mosque in Jerusalem. He was also an ardent and pious sufi. (5) This Ibrāhīm may have been the first member of this branch of the family to settle in Jerusalem.

Ibrahim is known to have sired two sons: 'Imād ad-Dīn Abū 'l-Fidā Ismā'īl (710-776 A.H./1311-1374 A.D.) (6) and Zayn ad-Dīn 'Abd ar-Raḥīm. The former started his public career in Egypt as deputy cadi and *waqf* superintendent *(nāẓir al-awqāf)* at the time when his kinsman, 'Abd al-'Azīz Ibn Jamā'a, was serving there as grand cadi. Returning later to Jerusalem, he assumed the office of *khaṭīb* of Al-Aqṣā Mosque in 773 A.H./ 1371 A.D. in place of his kinsman Ibrāhīm Ibn Jamā'a, who had been appointed grand cadi of Egypt in that year. He

(1) Nothing is known about this branch of the Banū Jamā' a except for occasional references to " relations in Al-Mazza ".

(2) Of this undistinguished branch of the family only one member is known: 'Alā' ad-Dīn 'Alī b. Maḥmūd b. Abī Bakr b. Isḥāq b. Abī Bakr (d. 802 A.H./ 1400 A.D.), a jurist *(muftī)* and professor *(mudarris)* of moderate distinction who worked in his native Hama and later in Damscus, where he may have served for a time as *khaṭīb* of the Umayyad Mosque. *Shadharāt*, VII, p. 18.

(3) *Al-uns al-jalīl*, II, p. 481.

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.* He was introduced to the sufi cult by his father who, in turn, had been introduced to it by his great uncle Abū 'l-Fatḥ Naṣr-Allāh, brother of Sa'd-Allāh Ibn Jamā'a. This is the only reference I have found to this Naṣr-Allāh.

(6) *Ibid.*, p. 482 ; *Shadharāt*, VI, p. 241.

also deputized for this same Ibrāhīm as *mudarris* of Aṣ-Ṣalāḥiyya in Jerusalem.

Ismā'il's brother, 'Abd ar-Raḥīm, was the father of Najm ad-Dīn Abū'Abdallāh Muḥammad (725-795 A.H./1325-1393 A.D.). (1) This Muḥammad, who was born in Hama, was a childhood playmate of the grand cadi Ibrāhīm Ibn Jamā'a ; and he started his public career as deputy *khaṭīb* of Al-Aqṣā Mosque and deputy *mudarris* of Aṣ-Ṣalāḥiyya in Jerusalem for this same Ibrāhīm. The original deed of appointment *(tawqī')* investing Ibrahim with the two offices appointed Muḥammad as his deputy in both positions during his lifetime, and stated that Muḥammad would receive both offices independently after Ibrāhīm's death. However, when Ibrāḥīm died in 790 A.H./ 1388 A.D., the two offices fell to his minor son, Muḥibb ad-Dīn Aḥmad ; and Muḥammad had to continue exercising his functions as deputy. Five years later, in 795 A.H./ 1393 A.D., Muḥibb ad-Dīn Aḥmad died, and Muḥammad left forthwith for Cairo and procured his independent appointment to the two offices from the Mamluk authorities there ; but he died in that same year in Cairo before he could return to Jerusalem to resume his functions. In general he is reported to have been an extremely pious and benevolent man of learning.

Of Muḥammad's progeny two sons are known. The elder, Zayn ad-Dīn 'Abd ar-Raḥīm (b. 777 A.H./1375 A.D.), was a scholar of little note. (2) The younger, Jamāl ad-Dīn 'Abdallāh (780-865 A.H./1379-1461 A.D.), (3) was by far the more distinguished of twe two. Born in Jerusalem, he pursued his religious and juridical studies in his native town and in Cairo and soon came to be recognized as the leading *muftī* of the Jerusalem district and the adjoining regions. On the death of his brother (4) in 809 A.H./ 1406 A.D., he replaced him as instructor *(mu'īd)* in Aṣ-Ṣalāḥiyya, and was appointed in that

(1) Sakhāwī, *Aḍ-ḍaw' al-lāmi' li-ahl al-qarn at-tāsi'* (Cairo, 1354 A.H.), VII, p. 282; *Al-uns al-jalīl*, II, p. 453-454.

(2) *Ibid.*, II, p. 508.

(3) *Ibid.*, II, p. 459-460; *Daw'*, V, p. 51-52.

(4) Thus in *Daw'*, *loc. cit.* The brother mentioned may have been the aforementioned 'Abd ar-Raḥīm, who may have served as *mu'īd* of Aṣ-Ṣalāḥiyya.

same year deputy *khaṭīb* of Al-Aqṣā Mosque. Beginning with 812 A.H./ 1409 A.D., he was appointed several times to the offices of *khaṭīb* and *imām* of Al-Aqṣā, his repeated dismissals from those offices having been due to the intrigues of a rival, who was finally associated with him both offices in 815 A.H./ 1412 A.D. Later, in 842 A.H./ 1438 A.D., he was appointed cadi of Jerusalem, a position which he occuped for two years (1). Finally, in 850 A.H./1446 A.D., he was appointed *mudarris* of Aṣ-Ṣalāḥiyya, a position which his father had reserved for him after his death, but which did not fall to his lot until that year. He remained in this position, with brief interruptions due to the intrigues of rivals, until his death.

The position of *mudarris* of Aṣ-Ṣalāḥiyya, like that of *khaṭīb* of Al-Aqṣā, became a traditional preserve of the Banū Jamā'a of Jerusalem. The more distinguished among them occasionally attained the local distinction of being appointed grand cadis of Jerusalem. The rivalry over the few available religious and judicial positions in the town forced some of the Ibn Jamā'a to share their traditionally held positions with the scions of other aristocratic families. Thus, of 'Abdullah's three known sons, one, Badr ad-Dīn Muḥammad, (2) appears to have served as *khaṭīb* of Al-Aqṣā jointly with his brother Sharaf ad-Dīn Abū Isḥāq Mūsā (845-916 A.H./1441-1510 A.D.) (3) and several others. The latter son also served as *mu'īd* of Aṣ-Ṣalāḥiyya. 'Abdallāh's most distinguished son, Burhān ad-Dīn Abū Isḥāq Ibrāhîm (805 - 872 A.H./1402 - 1467 A.D.), (4) started his public career as *mudarris* in Ad-Duwaydāriyya in Jerusalem, and later as deputy *khaṭīb* of Al-Aqṣā for his father. Later still he served as deputy cadi when his father was serving as cadi of Jerusalem. In 857 A.H./1453 A.D. he himself was

(1) The cadis of Jerusalem, originally appointed by the grand cadis of Damascus, came to be appointed directly by the chancery of Egypt after 800 A.H. See *Al-uns al-jalīl*, II, p. 463. Thus we find that those cadis, after the ninth century A.H., assume the title *qāḍī 'l-quḍāt* (grand cadi).

(2) *Ibid.*, II, p. 486; Al-Ghazzī, *Al-kawākib as-sā'ira bi-a'yān al-mi'a al-'āshira* (Beirut, 1945), I, p. 309.

(3) *Al-uns al-jalīl, loc. cit.; Kawākib, loc. cit.; Daw'*, X, p. 184; *Shadharāt*, VIII, p. 77.

(4) *Al-uns al-jalīl*, II, p. 477-478; *Daw'*, I, p. 72.

appointed Shāfi'ite cadi of Jerusalem, and carried out the duties of the office in an exemplary manner until his death. Through his mother Ibrāhīm was the grandson of Shams ad-Dīn Muḥammad ad-Dayrī, Ḥanafite grand cadi of Egypt. (1) This no doubt contributed to the respect which he enjoyed.

Ibrāhīm solicited for one of his three sons, Najm ad-Dīn Abū 'l-Baqā' Muḥammad (b. 833 A.H./1429 A.D.), (2) who had already started his career as *khaṭīb* of Al-Aqṣā, the office of *mudarris* of Aṣ-Ṣalāḥiyya. Later, on his father's death, this Muḥammad was appointed to replace him as grand cadi of Jerusalem, retaining at the same time his old offices of *mudarris* and *khaṭīb*. Towards the end of that same year, 872 A.H./1468 A.D., he was dismissed from office as cadi and *mudarris;* but he was reappointed *mudarris*, possibly maintaining that position until his death sometime after 901 A.H./1496 A.D. His son, Burhān ad-Dīn Ibrahīm (870-948 A.H./1465-1542 A. D.), (3) is the last Ibn Jamā'a traceable under that name. A man of learning, he started his public career as *mudarris* of Aṣ-Ṣalāḥiyya in Jerusalem, and later left for Damascus where he held several teaching positions. A weak and frail man, he died on his way back to his native Jerusalem; and with his death the history of the Banū Jamā'a came to an end.

Muḥammad's brother, Muḥibb ad-Dīn Abū 'l-Baqā' Aḥmad (d. 889 A.H./1484 A.D.), (4) held at various times the offices of *mu'īd* and sufi *shaykh* of Aṣ-Ṣalāḥiyya and *khaṭīb* of Al-Aqṣā, the latter two positions in association with others. Aḥmad's son, Jamāl ad-Dīn Muḥammad (d. 897 A.H./1492 A.D.) (5), a mild young man who died at the early age of 22, succeeded his father in those positions.

Another brother of Muḥammad's, 'Imād ad-Dīn Abū l-Fidā'

(1) *Manhal Safī*, no. 2222. The Dayrīs were, perhaps, the most important Ḥanafite family in Jerusalem. Ibrāhīm's younger brother, Mūsā, was likewise the maternal grandson of a Dayrī, Sa'd ad-Dīn Sa'd (*Ibid.*, no. 40), son of Shams ad-Dīn Muḥammad and also Ḥanafite grand cadi of Egypt.

(2) *Al-uns al-jalīl* II, p. 460-463; *Kawākib*, I, p. 25-26; *Daw'*, VI, p. 255-256.

(3) *Kawākib*, II, p. 76; *Shadharāt*, VIII, p. 272.

(4) *Al-uns al-jalīl*, II, p. 485-486; *Daw'*, I, p. 195.

(5) *Al-uns al-jalīl*, II, p. 486.

Ismā'īl (825-861 A.H./1422-1457 A.D.), (1) a frail and pleasant man of learning, studied in his native Jerusalem and in Cairo and began his public career as *mu'īd* in Aṣ-Ṣalāḥiyya while his grandfather was serving as its *mudarris*. Later, he deputized for his grandfather as *khaṭīb* of Al-Aqṣā and shared the office of sufi *shaykh* of Aṣ-Ṣalāḥiyya with several others.

Two other members of the Jerusalem branch of the Banū Jamā'a are known, although their kinship to the others is indeterminable. One of them, a sufi *shaykh* of Aṣ-Ṣalāḥiyya, was a certain 'Abd ar-Raḥmān Ibn Jamā'a, who died in Jerusalem in 924 A.H./1518 A.D. (2) The other, a Qādirī sufi who served as *khaṭīb* of Al-Aqṣā, was 'Abd al-Qādir bin 'Abd al-'Azīz Ibn Jamā'a, who was still alive in 930 A.H./1524 A.D. and who sired a son, 'Abd an-Nabī, also a sufi *shaykh*. (3)

* * *

Soon after the Ottoman conquest, before the end of the sixteenth century, the family of Banū Jamā'a fell gradually into oblivion, like many similar families in the Mamluk period. Whether or not the line became extinct is not a matter that can be easily determined; but they certainly ceased to occupy the traditional position of importance which was their lot during the Mamluk period. (4)

Unlike some of the other judicial dynasts of the Mamluk period, the Banū Jamā'a seem to have devoted their attention exclusively to study, teaching, and administration of Islamic law and to the other branches of Islamic learning. They seem to have depended for their living exclusively on the emoluments of offices held and on the returns from family *awqāf*, unlike others who went in for business to supplement their income. There is no indication that the Banū Jamā'a were ever inordi-

(1) *Ibid.*, II, p. 527; *Daw'*, II, p. 284.
(2) *Kawākib*, I, p. 232; *Shadharāt*, VIII, p. 129.
(3) *Kawākib*, I, p. 253; II, p. 176; *Shadharāt*, VIII, p. 181.
(4) It is said that the Khaṭīb family of Jerusalem, who are traditionally appointed as the *khuṭabā'* of Al-Aqṣā, are the descendants of the Banū Jamā'a; but circumstances have not permitted me to verify this.

nately rich. In fact, some of them were definitely poor. The information available on the family indicates that its members were mostly men of strong moral fibre who kept themselves aloof from the intrigue, bribery, and corruption that characterized public life in later Mamluk times and through which much dishonestly made wealth was accumulated. The typical Ibn Jamā'a was a pious, modest, and often dull man of learning whose character conformed strictly to the accepted Moslem ideal of the gentleman-scholar.

Kamal S. SALIBI
(Beirut).

SOME REFLECTIONS ON THE DECLINE OF THE OTTOMAN EMPIRE [1]

The decline of great Empires has always been a subject of fascinated interest, and in our own day has a new poignancy, both for those who rejoice and for those who weep at the passing of Imperial greatness. The decline of the Ottoman Empire has also received its share of attention, though not of serious study. [2] The half-millennium of Ottoman history is still one of the most neglected of fields of study, and recent research, both in Turkey and in the West, while it has increased our knowledge of the beginnings and of the end of the Empire, has shed but little light on the processes of its decline. The modern Turkish historians, naturally enough, have devoted most of their attention to the early greatness and recent revival of their people, while such Western scholars as have discussed the subject have been content, in the main, to follow the analysis of the Ottoman historians themselves. Often, too, they have been influenced by the national historiographic legends of the liberated former subject peoples of the Empire in Europe and Asia. These have tended to blame all the defects and shortcomings of their societies on the misrule of their fallen Imperial masters, and have generalised the admitted failings of Ottoman government in its last phases into an indictment of Ottoman civilisation as a whole.

(1) This article is an extract from a book, now in preparation, on the emergence of modern Turkey.

(2) An exception is the essay on the decay of the Ottoman 'Ruling Institution', incorporated in H. A. R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, 1/1, *Islamic Society in the Eighteenth Century*, London 1950, p. 173 ff.

'The decline and fall of the Roman Empire', Professor Jones has recently remarked, 'was the result of a complex of interacting causes which the historian disentangles at his peril.' (1) The peril is all the greater when, as with the Ottoman Empire, the essential preliminary work of detailed historical research is so little advanced. The great mass of Ottoman records for the 17th and 18th centuries are unpublished, almost untouched; even the chronicles have received only slight attention. The internal economic and social history in that period has hardly been studied at all, while the study of political history has progressed very little beyond the point to which it was brought by Hammer and Zinkeisen in the 19th century.

In what follows no attempt is made to cut through the complex web of cause, symptom, and effect. What is offered is a broad classification and enumeration of some the principal factors and processes which led to, or were part of, or were expressions of the decline of Ottoman government, society, and civilisation. They will be considered in three main groups — those relating to government, to economic and social life, and to moral, cultural and intellectual change.

In the first group we may include the familiar changes in the apparatus of government — the court, the bureaucracy, the judiciary, the armed forces, which form the main burden of the famous memorandum of Kochu Bey, presented to Murād IV in 1630. (2) If the first ten Sultans of the house of Osman astonish us with the spectacle of a series of able and intelligent men rare if not unique in the annals of dynastic succession, the remainder of the rulers of that line provides an even more

(1) A. H. M. Jones, 'The Decline and Fall of the Roman Empire', *History*, XL (1955) p. 226.

(2) Kochu Bey, an Ottoman official of Macedonian or Albanian birth, was recruited by the *devshirme* and joined the palace staff, where he became the intimate adviser of Sultan Murād IV (1623-1640). The memorandum which he composed for the Sultan in 1630 on the state and prospects of the Ottoman Empire has been greatly admired both in Turkey and among Western scholars, and led Hammer to call Kochu Bey 'the Turkish Montesquieu'. On the editions and translations of his treatise see F. Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig 1927, pp. 184-5. A new edition was published in Istanbul in 1939. A German translation by W. F. Behrnauer appeared in *ZDMG*, XV (1861), p. 272 ff.

astonishing series of incompetents, degenerates, and misfits. Such a series is beyond the range of coincidence, and can be explained by a system of upbringing and selection which virtually precluded the emergence of an effective ruler. Similarly, the Grand Vezirate and other high offices, both political and religious, were filled and administered in such a way that what must surprise us is that they produced as many able and conscientious men as they did.

The breakdown in the apparatus of government affected not only the supreme instruments of sovereignty but also the whole of the bureaucratic and religious institutions all over the Empire. These suffered a catastrophic fall in efficiency and integrity, which was accentuated by the growing change in methods of recruitment, training, and promotion. This deterioration is clearly discernible in the Ottoman archives, which reflect vividly and precisely the change from the meticulous, conscientious, and strikingly efficient bureaucratic government of the 16th century to the neglect of the 17th and the collapse of the 18th centuries. (1) The same fall in professional and moral standards can be seen, though perhaps in less striking form, in the different ranks of the religious and judicial hierarchy.

Most striking of all was the decline of the Ottoman armed forces. The Empire could still draw on great reserves of loyal and valiant subjects, said Kochu Bey, writing in 1630. The Turkish soldier had suffered no loss of courage or morale, said 'Alī Pasha writing after the disastrous treaty of Küchük Kaynarja of 1774. (2) Yet the Ottoman armies, once the terror of Europe, ceased to frighten anyone but their own sovereigns and

(1) In the 16th century, the records are careful, detailed, and up to date; in the 17th and 18th centuries they become irregular, inaccurate, and sketchy. Even the quality of the paper becomes poorer. In this general picture of falling standards, the carefully kept registers of the Köprülü interlude stand out the more significantly.

(2) 'Alī Pasha was the son of a Grand Vezir and had himself served as governor of Trebizond. Two questions, he tells us, had profoundly occupied his thoughts: why the Empire, from being so strong, had become so weak, and what was to be done to recover her former strength. His memorandum, still unpublished, is preserved in manuscript in Upsala. A Swedish paraphrase was included by M. Norberg in *Turkiska Rikets Annaler*, V, Hernösand 1822, p. 1425 ff.

their own civil population, and suffered a long series of humiliating defeats at the hands of once despised enemies.

In the sixteenth century the Ottoman Empire reached the limits of its expansion, and came up against barriers which it could not pass. On the Eastern border, despite the victories in the field of Selīm I and Suleymān, the Ottoman armies could not advance into Persia. The new centralised monarchy of the Safavids, then at the height of their power; the high plateau of Iran, posing new problems of logistics and calling for new and unfamiliar techniques; the difficulties of leading against a Muslim adversary an army whose traditions since its birth were of the holy war against the infidels — all these combined to halt the Ottoman forces at the frontiers of Iran, and cut them off from overland expansion into Central Asia or India.

In Eastern waters they encountered the stout ships of the Portuguese, whose ship-builders and navigators, trained to meet the challenge of the Atlantic, were more than a match for the calm-water ships of the Ottomans. Stouter vessels, more guns, better seamanship were what defeated the successive attempts of the Ottomans to break out of the ring, and swept Muslim shipping from the waters of the Indian Ocean.

In the Crimea and the lands beyond it they were stopped by Russia. In 1475 the Ottomans had conquered Kaffa. Part of the Crimean coast passed under direct Ottoman rule, the Giray Khans became Ottoman vassals, and in 1569 the Ottomans even launched a plan to open a canal between the Don and Volga and thus, by acquiring a shipping route to Central Asia, to break out of the Portuguese noose. (1) But here too the Ottomans found their way blocked. At the same time as Western Europe was expanding by sea round Africa and into Asia, Eastern Europe was expanding by land across the steppe, southward and eastward towards the lands of Islam. In 1502 the once mighty Khanate of the Golden Horde was finally extinguished, and much of its territory absorbed by Russia.

(1) On this project see the article of Halil Inalcık, 'Osmanlı-Rus rekabetinin menşei ve Don-Volga kanalı teşebbüsü (1569)', *Belleten* XII (1948), pp. 349-402. English version: 'The Origins of the Ottoman-Russian Rivalry and the Don-Volga Canal 1569', *Annales de l'Université d'Ankara*, I (1946-7), pp. 47-107.

The successor Khanates of Kazan, Astrakhan, and Crimea lingered on for a while, but before long the Russians were able to conquer the first two, and to exercise a growing pressure on the third. The way was open to the Black Sea and the North Caucasus, the Caspian and western Siberia, where the advance of Russia barred and enclosed the Ottomans as did the Portuguese and their successors in the Eastern seas.

In Africa, desert, mountain, and climate offered obstacles which there was no incentive to surmount, while in the Mediterranean, after a brief interval, naval supremacy was lost to the maritime countries of the West. (1)

But the classical area of Ottoman expansion had been in none of these. Since the first crossing of the Bosporus in the mid-fourteenth century, Europe had been the promised land of the Ottomans — the 'House of War' par excellence, in which the power and the glory of Islam were to be advanced by victorious battle against the infidel. On September 27, 1529, after conquering Hungary, the armies of Suleymān the Magnificent reached Vienna — and on October 15 they began to withdraw from the still unconquered city. The event was decisive. For another century and a half inconclusive warfare was waged for Hungary, and in 1683 yet another attempt, the last, was made against Vienna. But the cause was already lost. The Ottoman Empire had reached the line beyond which it could not advance, from which it could only withdraw. The valour of the Habsburg, as of the Safavid armies, no doubt played its part in stemming the Ottoman onslaught, but is insufficient as an explanation of why the defenders of Vienna were able to halt the victors of Kossovo, Varna, Nicopolis, and Mohacs. There too we may perhaps find an explanation in the problems

(1) Luṭfī Pasha, writing after 1541, could already see the danger to Turkey of the growing naval power of Europe. He quotes with approval a remark by Kemālpashazāde (d. 1533-4) to Selīm I: 'My Lord, you dwell in a city whose benefactor is the sea. If the sea is not safe no ships will come, and if no ship comes Istanbul perishes.' He himself had said to Sultan Suleymān: 'Under the previous Sultans there were many who ruled the land, but few who ruled the sea. In the conduct of naval warfare the infidels are ahead of us. We must overcome them.' Luṭfī Pasha, *Āṣāfnāme*, ed. and tr. R. Tschudi, Berlin 1910, text 32-3, translation 26-7.

of a new and different terrain, calling for new techniques of warfare and especially of supply and transport.

It was after the halting of the Ottoman advance that the lag began to appear between the standards of training and equipment of Ottoman and European armies. Initially, the backwardness of the Ottomans was relative rather than absolute. Once in the forefront of military science, they began to fall behind. The great technical and logistic developments in European armies in the 17th century were followed tardily and ineffectively by the Ottomans — in marked contrast with the speed and inventiveness with which they accepted and adapted the European invention of artillery in the 15th century. One possible contributory factor to this change is the ebb in the flow of European renegades and adventurers to Turkey — but to state this is to raise the further question of why Turkey had ceased to attract these men, and why the Turks made such little use of those who did come.

The decline in alertness, in readiness to accept new techniques, is an aspect — perhaps the most dangerous — of what became a general deterioration in professional and moral standards in the armed forces, parallel to that of the bureaucratic and religious classes, which we have already noted. It led directly to what must be accounted, in the Ottoman as in the Roman Empire, one of the principal causes of decline — the loss of territory to more powerful foreign enemies. Modern historians have rightly tended to put the loss of territory to invaders among the symptoms rather than the causes of weakness, but the effect of the steady draining away of man-power, revenue, and resources should not be underrated. For Kochu Bey and his successors, the causes of these changes for the worse lay in favouritism and corruption. The different presuppositions of our time may incline us to regard these less as causes than as symptoms, and to seek their motives and origin in vaster and deeper changes.

During the 16th century three major changes occurred, principally of external origin, which vitally affected the entire life of the Ottoman Empire. The first of these has already been mentioned — the halting of the Ottoman advance into

Europe. This was an event comparable in some ways with the Closing of the Frontier in the United States — but with far more shattering impact. The Ottoman state had been born on the frontier between Islam and Byzantine Christendom; its leaders and armies had been march-warriors in the Holy War, carrying the sword and the faith of Islam into new lands. The Ottoman ghazis and dervishes, like the pioneers and missionaries of the Americas, believed themselves to be bringing civilisation and the true faith to peoples sunk in barbarism and unbelief — and like them reaped the familiar rewards of the frontier-warrior and the colonist. For the Ottoman state, the frontier had provided work and recompense both for its men of the sword and its men of religion, and, in a deeper sense, the very *raison d'être* of its statehood. True, by the 16th century that state had already evolved from a principality of march-warriors into an Empire, but the traditions of the frontier were still deeply rooted in the military, social, and religious life of the Ottomans, and the virtual closing of the frontier to further expansion and colonisation could not fail profoundly to affect them. The Ottoman systems of military organisation, civil administration, taxation, and land-tenure were all geared to the needs of a society expanding by conquest and colonisation into the lands of the infidel. They ceased to correspond to the different stresses of a frontier that was stationary or in retreat. (1)

While the great Ottoman war-machine, extended beyond its range, was grinding to a standstill in the plains of Hungary, the life and growth of the Ottoman Empire were being circumvented, on a far vaster scale, by the oceanic voyages of discovery of the Western maritime peoples, the ultimate effect of which was to turn the whole Eastern Mediterranean area, where the

(1) The significance of the frontier and of the frontiersman in Ottoman government and society has been demonstrated by Paul Wittek in a series of studies and monographs. A general statement will be found in his *The Rise of the Ottoman Empire*, London 1938. The whole question of the frontier as a cultural entity, with some reference to F. J. Turner's famous thesis on the significance of the frontier in American history, has been re-examined by Owen Lattimore in his 'The Frontier in History' (published in *Relazioni* I, pp. 105-138, of the Tenth International Congress of Historical Sciences, Rome 1955).

Empire was situated, into a backwater. In 1555 the Imperial Ambassador in Constantinople Ogier Ghiselin de Busbecq, one of the acutest European observers of Turkey, could still comment that the West Europeans basely squandered their energies 'seeking the Indies and the Antipodes across vast fields of ocean, in search of gold', and abandoning the heart of Europe to imminent and almost certain Turkish conquest. (1) But in about 1580 an Ottoman geographer, in an account of the New World written for Murād III, warned of the dangers to the Islamic lands and the disturbance to Islamic trade resulting from the establishment of Europeans on the coasts of America, India, and the Persian Gulf; he advised the Sultan to open a canal through the isthmus of Suez and send a fleet 'to capture the ports of Hind and Sind and drive away the infidels'. (2) By 1625 'Omar Ṭālib could see the danger in a more pressing form : 'Now the Europeans have learnt to know the whole world; they send their ships everywhere and seize important ports. Formerly, the goods of India, Sind, and China used to come to Suez, and were distributed by Muslims to all the world. But now these goods are carried on Portuguese, Dutch, and English ships to Frangistan, and are spread all over the world from there. What they do not need themselves they bring to Istanbul and other Islamic lands, and sell it for five times the price, thus earning much money. For this reason gold and silver are becoming scarce in the lands of Islam. The Ottoman Empire must seize the shores of Yemen and the trade passing that way; otherwise before very long, the Europeans will rule over the lands of Islam'. (3)

The effects on Middle Eastern trade of the circumnavigation of Africa were by no means as immediate and as catastrophic as was at one time believed. Right through the 16th century

(1) *The Turkish letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, translated by E. S. Forster, Oxford 1927, p. 40.

(2) *Ta'rīkh al-Hind al-Gharbī*, Constantinople 1142/1729, fol. 6b ff.

(3) The observations of 'Omar Ṭālib, written on the margins of a manuscript of the *Ta'rīkh al-Hind al-Gharbī* in Ankara (Maarif Library 10024), were published by A. Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi*, I, 2nd ed., Istanbul 1947, p. 127.

Eastern merchandise continued to reach the Ottoman Empire, coming by ship to Red Sea ports and Basra and overland across Persia, and European merchants came to Turkey to buy. But the volume of international trade passing this way was steadily decreasing. From the 17th century, the establishment of Dutch and British power in Asia and the transference of the routes of world trade to the open ocean deprived Turkey of the greater part of her foreign commerce and left her, together with the countries over which she ruled, in a stagnant backwater through which the life-giving stream of world trade no longer flowed. (1)

The European voyages of discovery brought another more immediate blow, as violent as it was unexpected. The basic unit of currency of the Ottoman Empire had been the silver akche, or asper, in which all the revenues and expenditures of the state had been calculated. Like other Mediterranean and European states, the Ottoman Empire suffered from a recurring shortage of precious metals, which at times threatened its silver-based monetary system. To meet these difficulties, the Ottoman Sultans resorted to such well-tried measures as controlling the silver-mines, discouraging the export and encouraging the import of coin and bullion, extending the non-monetary sector of the state economy, and alternately debasing and reissuing the currency.

This situation was suddenly transformed when the flow of precious metals from the New World reached the Eastern Mediterranean. American gold, and, to a far greater extent, American silver had already caused a price revolution and a financial crisis in Spain. From there it passed to Genoa and thence to Ragusa, where Spanish coins of American metal are first reported in the fifteen eighties. Thereafter the financial impact on Turkey of this sudden flow of cheap and plentiful silver from the West was immediate and catastrophic. The Ottoman rulers, accustomed to crises of shortage, were quite

(1) On these questions see the important studies of Fuad Köprülü (in his additional notes to the Turkish translation of Barthold's *Muslim Culture — Islam Medeniyeti Tarihi*, Istanbul 1940, p. 255 ff.); and Halil Inalcık in *Belleten*, XV no. 60 (1951), p. 661 ff.

unable to understand or meet a crisis resulting from an excess of silver, and the traditional measures which they adopted only served to worsen the situation. In 1584 the asper was reduced from one-fifth to one-eighth of a dirham of silver — a measure of devaluation which unleashed a continuous financial crisis with far-reaching economic and social consequences. As the price of silver fell by 70 %, that of gold rose by 100 %; cheaply bought silver coin by the million flowed from Europe to Turkey for quick and profitable resale, crowding out the traffic in commodities, draining the Empire of gold, and accentuating the steep rise in the level of prices, which brought distress and then ruin to whole classes of the population. Before long there was a vast increase in coining, coin-clipping, and the like; the rate of the asper fell from 60 to the ducat to over 200, and foreign coins, both gold and silver, drove the debased Ottoman issues even from the internal markets. Twice in the 17th century the Ottoman government tried to stem the inflationary tide by the issue of a new silver currency: first the para, which appears as a silver coin in the sixteen twenties, then the piastre, or ḳurush, which appears in the sixteen eighties, in imitation of the European dollar. Both followed the asper into debasement and devaluation. (1)

Precisely at this time of monetary and financial crisis, the government was compelled to embark on a great expansion in its salaried personnel and a great increase in expenditure in coin. When Meḥemmed the Conqueror had faced a monetary crisis, he had reduced the numbers of paid soldiers and increased the numbers of cavalry sipahis, whose services were rewarded

(1) The effects on wages, prices and currencies of the flow of American bullion, first studied for Spain in the classical monograph of Earl J. Hamilton (*American Treasure and the Price Revolution in Spain 1501-1550*, Harvard 1934), were examined on a larger scale for the whole Mediterranean area in the great work of F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1949. Braudel's pointers on events in Turkey (especially pp. 393-4, 419-20, 637-643) were taken up and developed by Halil Inalcık in his illuminating study, 'Osmanlı Imparatorluğunun Kuruluş ve Inkişafı devrinde Türkiye'nin Iktisadi Vaziyeti üzerinde bir tetkik münasebetile', *Belleten*, XV, no. 60 (1951), p. 656 ff. See further the review of Braudel's book by Ömer Lutfi Barkan in *Revue de la Faculté des Sciences économiques de l'Université d'Istanbul*, XI (1949-50), pp. 196-216.

with fiefs and not coin. (1) But in the changed conditions of warfare of the 16th and 17th centuries, this had ceased to be possible. The greatly increased use of firearms and artillery necessitated the maintenance of larger and larger paid professional armies, and reduced the relative importance of the feudal cavalryman. Both Kochu Bey and Ḥājjī Khalīfa note and deplore the decline of the sipahis and the increase in the paid soldiery which, says Ḥājjī Khalīfa, had increased from 48,000 in 1567 to 100,000 in about 1620. (2) Both writers are aware of the harmful financial and agrarian effects of this change. Understandably, they miss the point that the obsolesence of the sipahi had become inevitable, and that only the long-term, professional soldier could serve the military needs of the time.

The price was appalling. Faced with a growing expenditure and a depreciating currency, the demands of the treasury became more and more insatiable. The underpaid and oversized salaried personnel of the state—civil, military, and religious—had greater and greater difficulties in making ends meet, with the inevitable effects on their honesty, their prestige, and their further recruitment. Though the feudal cavalryman was no longer needed by the army, his disappearance was sorely felt in the countryside, as the old Ottoman agrarian system, of which he had once been the keystone, tottered and collapsed. In place of the sipahi, who resided in or near the fief in which he had a hereditary interest, palace favourites, parasites, and speculators became the recipients of fiefs, sometimes accumulating great numbers of them, and thus becoming, in effect, absentee owners of great latifundia. Other fiefs reverted to the Imperial domain. (3) But the growing inefficiency and venality of the

(1) Cf. Inalcık, *op. cit.*

(2) *Düstūr al-'Amal li'Iṣlāḥ al-Khalal*, Istanbul 1280/1863 (as an appendix to the *Ḳawānīn-i Āl-i 'Othmān* of 'Ayn-i 'Alī), pp. 131-2; German translation by W. F. Behrnauer in *ZDMG*, XI (1857), p. 125. In this little treatise, written in about 1653, Ḥājjī Khalīfa examines the causes of the financial and other troubles of the Ottoman Empire.

(3) From the late 16th century onwards the cadastral registers in the Ottoman archives show a steady decrease in the number of tīmārs, and a corresponding increase in the extent of Imperial domain (*Khāṣṣ-i shāhī*).

bureaucracy prevented the formation of any effective state system for the assessment and collection of taxes. Instead these tasks were given to tax-farmers, whose interposition and interception of revenues became in time a prescriptive and hereditary right, and added to the number of vast and neglected latifundia.

The shrinking economy of the Empire thus had to support an increasingly costly and cumbersome superstructure. The palace, the bureaucracy and the religious hierarchy, an army that in expenditure at least was modern, and a parasitic class of tax-farmers and absentee landlords —all this was far more than the mediaeval states or even the Roman Empire had tried to support; yet it rested on an economy that was no more advanced than theirs. The technological level of agriculture remained primitive, and the social conditions of the Turkish countryside after the 16th century precluded the appearance of anything like the English gentleman-farmers of the 17th century whose experiments revolutionised English agriculture.

These developments are not peculiar to Turkey. The fall in money and rise of prices, the growing cost of government and warfare, the sale of offices and farming of taxes — all these are known in other Mediterranean and adjoining states, where they contributed to the rise of a new class of capitalists and financiers, with a growing and constructive influence on governments.

In Turkey too there were rich merchants and bankers, such as the Greek Michael Cantacuzenos and the Portuguese Jew Joseph Nasi — the Fugger of the Orient, as Braudel called him. (1) But they were never able to play anything like the financial, economic, and political role of their European counterparts. Part of the cause of this must undoubtedly be found in the progressive stagnation of Ottoman trade, to which allusion has already been made. But that is not all. Most if not all of these merchants were Christians or Jews — tolerated but second-class subjects of the Muslim state. However great their economic power, they were politically penalised and socially segregated; they could obtain political power only by

(1) Braudel, p. 567.

stealth, and exercise it only by intrigue, with demoralising effect on all concerned. Despite the scale and extent of their financial operations, they were unable to create political conditions more favourable to commerce, or to build up any solid structure of banking and credit, and thus help the Ottoman government in its perennial financial straits. In England too finance and credit were at first in the hands of alien specialists, who have left their name in Lombard Street. But these were ousted in time by vigorous and pushful native rivals. In Turkey no such rivals arose, and in any case, in the general decline of the 17th century, even the Greek and Jewish merchant princes of Constantinople dwindled into insignificance. Fortunes were still made in Turkey, but their origin was not economic. Mostly they were political or fiscal in origin, obtained through the holding of public office. Nor were they spent on investment or development, but consumed or hoarded, after the fashions of the time.

Reference has often been made to the technological backwardness of the Ottoman Empire — to its failure not only to invent, but even to respond to the inventions of others. While Europe swept forward in science and technology, the Ottomans were content to remain, in their agriculture, their industry, and their transport, at the level of their mediaeval ancestors. Even their armed forces followed tardily and incompetently after the technological advances of their European enemies.

The problem of agriculture in the Ottoman Empire was more than one of technical backwardness, however. It was one of definite decline. Already during the reign of Suleymān the Magnificent, Luṭfī Pasha warned of the dangers of rural depopulation, and urged that the peasantry be protected by moderation in taxation and by regular censuses of village population, as a control on the competence of provincial government. (1) Kochu

(1) Luṭfī Pasha, *Āṣāfnāme*, chapter 4. Luṭfī Pasha's treatise, written after his dismissal from the office of Grand Vezir in 1541, sets forth rules on what a good Grand Vezir should do and, more urgently, on what he should avoid. In this booklet, written at a time when the Ottoman Empire was still at the height of its power and glory, the writer shows deep concern about its fate and welfare, and is already able to point to what, in later years, became the characteristic signs of Ottoman decline.

Bey reinforces these arguments; but by 1653 Ḥājjī Khalīfa reports that people had begun to flock from the villages to the towns during the reign of Suleymān, and that in his own day there were derelict and abandoned villages all over the Empire. (1)

Much of this decline in agriculture can be attributed to the causes named by the Ottoman memorialists: the squeezing out of the feudal sipahis, the mainstay of the early Ottoman agrarian system, and their replacement by tax-farmers and others with no long-term interest in peasant welfare or land conservation, but only an immediate and short-term interest in taxes. Harsh, exorbitant, and improvident taxation led to a decline in cultivation, which was sometimes permanent. The peasants, neglected and impoverished, were forced into the hands of money-lenders and speculators, and often driven off the land entirely. With the steady decline in bureaucratic efficiency during the 17th and 18th centuries, the former system of regular land surveys and population censuses was abandoned. (2) The central government ceased to exercise any check or control over agriculture and village affairs, which were left to the unchecked rapacity of the tax-farmers, the lease-holders, and the bailiffs of court nominees. During the 17th century some of the more permanently established lease-holders began to coalesce with the landowners into a new landed aristocracy — the *a'yān-i memleket* or country notables, whose appearance and usurpation of some of the functions and authority of government were already noted in the 17th century. (3)

(1) Ḥājjī Khalīfa, chapter 1.

(2) See for example the list of *Tapu* registers for the Arab provinces, given in my 'The Ottoman Archives as a Source for the History of the Arab Lands', *JRAS*, 1951, p. 149 ff. The great majority of the registers listed there are of the 16th century. After 1600 the surveys become less and less frequent, and the resulting registers more and more slipshod.

(3) See, for example, the remarks of Hüseyn Hezarfenn, writing in 1669 (R. Anhegger, 'Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı devlet teşkilâtına dâir mülâhazaları', *Türkiyat mecmuası*, X (1951-3), 372, 387). The *a'yān-i vilāyet* already appear occasionally in *Kānūns* of the 16th century. (Ömer Lutfi Barkan, *XV ve XVI inci asırlarda... Kanunlar*, I, Istanbul 1943, index).

While agriculture declined, industry fared little better. The corporative structure of the guilds fulfilled a useful social function in expressing and preserving the complex web of social loyalties and obligations of the old order, and also, though to a diminishing extent, in safeguarding the moral level and standards of craftsmanship of the artisan. Their economic effects however were restrictive and eventually destructive. A man's choice of profession was determined by habit and inheritance, the scope of his endeavour limited by primitive techniques and transport, his manner and speed of work fixed by guild rule and tradition; on the one hand a sufi religious habit of passivity and surrender of self, on the other the swift fiscal retribution for any sign of prosperity, combined to keep industrial production primitive, static, and inert, utterly unable to resist the competition of imported European manufactures. (1)

Some have sought the causes of this backwardness in Islam or in the Turkish race — explanations which do not satisfy, in view of the previous achievements of both. It may, however, be possible to find part of the explanation of Ottoman lack of receptivity — perhaps even of Ottoman decline — in certain evolving attitudes of mind, inherited by the Ottomans along with the classical Islamic civilisation of which they had been the heirs and renovators.

Classical Islamic civilisation, like others before and after it, including our own, was profoundly convinced of its own superiority and self-sufficiency. In its earliest, primitive phase, Islam had been open to influences from the Hellenistic orient, from Persia, even from India and China. Many works were translated into Arabic from Greek, Syriac, and Persian. (2) But with the solitary exception of the late Latin chronicle of Orosius, not a single translation into a Muslim language is known of any Latin or Western work until the 16th century,

(1) Sabri F. Ülgener, *Iktisadi Inhilal Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri*, Istanbul 1951. Much light is thrown on these questions by Professor Ülgener's attempt to apply the methods of Weber and Sombart to the study of Ottoman social and economic history.

(2) See further my 'The Muslim Discovery of Europe', *BSOAS*, XX (1957), p. 415.

when one or two historical and geographical works were translated into Turkish. For the Muslim of classical times, Frankish Europe was an outer darkness of barbarism and unbelief, from which the sunlit world of Islam had nothing to learn and little to fear. This view, though becoming outdated towards the end of the Middle Ages, was transmitted by the mediaeval Muslims to their Ottoman heirs, and was reinforced by the crushing victories of Ottoman arms over their European opponents. On the warlike but open frontier one could still exchange lessons with one's likeness on the other side; through renegades and refugees new skills could still reach the Islamic Empire. But the willingness to learn these lessons was not there, and in time the sources also dried up. Masked by the still imposing military might of the Ottoman Empire, the peoples of Islam continued to cherish the dangerous but comfortable illusion of the immeasurable and immutable superiority of their own civilisation to all others — an illusion from which they were slowly shaken by a series of humiliating military defeats.

In the military Empire, at once feudal and bureaucratic, which they had created, the Muslims knew only four professions — government, war, religion, and agriculture. Industry and trade were left to the non-Muslim conquered subjects, who continued to practise their inherited crafts. Thus the stigma of the infidel became attached to the professions which the infidels followed, and remained so attached even after many of the craftsmen had become Muslim. Westerners and native Christians, bankers, merchants, and craftsmen, were all involved in the general contempt which made the Ottoman Muslim impervious to ideas or inventions of Christian origin and unwilling to bend his own thoughts to the problems of artisans and vile mechanics. Primitive techniques of production, primitive means of transportation, chronic insecurity, and social penalisation, combined to preclude any long-term or large-scale undertakings, and to keep the Ottoman economy at the lowest level of competence, initiative, and morality.(1)

This apathy of the Ottoman ruling class is the more striking

(1) Ülgener, *op. cit.*, p. 193 ff.

when contrasted with the continuing vigour of their intellectual life. An example of this may be seen in the group of writers who memorialised on the decline of the Empire, which they saw so clearly but were powerless to stop. We may point also to the brilliant Ottoman school of historiography, which reaches its peak of achievement in the work of Na'īmā (1655-1716); to the Ottoman traditions of courtly and religious poetry, two of the greatest exponents of which, Nedīm and Sheykh Ghālib, lived in the 18th century; to the Ottoman schools of architecture, miniature, and music. It is not until the end of the 18th century and the beginning of the 19th that we can speak of a real breakdown in the cultural and intellectual life of Turkey, resulting from the utter exhaustion of the old traditions and the absence of new creative impulses. And even then, behind the battered screen of courtly convention, the simple folk-arts and folk-poetry of the Turks continued as before.

In the late Middle Ages, the Ottoman Empire was the only state in Europe which already possessed the territory, the cohesion, the organisation, the man-power and the resources to carry the new apparatus of warfare, the crushing cost of which was outmoding the city states and feudal principalities of mediaeval Europe, as surely as modern weapons have outmoded the petty sovereignties of Europe in our own day. In part perhaps because of that very primacy, it failed to respond to the challenge which produced the nation-states of 16th century Europe, and the great commercial and technological efflorescence of which they were the scene.

Fundamentally, the Ottoman Empire had remained or reverted to a mediaeval state, with a mediaeval mentality and a mediaeval economy — but with the added burden of a bureaucracy and a standing army which no mediaeval state had ever had to bear. In a world of rapidly modernising states it had little chance of survival.

Bernard LEWIS
(London).

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 25 JUILLET 1958
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux : Imprimeur n° 26.044 — Éditeur n° 191
Dépôt légal : 3e trimestre 1958